3 1761 04282 0324

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/smtlichewerke01scho

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke

Herausgegeben von Paul Deussen

Erster Band

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke

Non multa

Herausgegeben von

Dr. Paul Deussen

Professor der Philosophie an der Universität Kiel

Erster Band

Erstes bis drittes Tausend

München 1911

R. Piper & Co., Verlag

Philos
B 373
1911

Die Welt als Wille und Vorstellung

von

Arthur Schopenhauer

Erster Band

117468
18/7/11

München 1911
R. Piper & Co., Verlag

Von dieser Ausgabe wurden zwei-
hundert Exemplare auf Bütten ge-
druckt und in Maroquin gebunden

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

Vorrede des Herausgebers.

Die Philosophie Schopenhauers ist die naturgemäße Fortentwicklung und Vollendung der Kantischen; sie ist die zu Ende gedachte Lehre Kants. Wer hieran heute noch zweifeln wollte, der wäre zu verweisen auf das Urteil, welches Kant selbst 1791 nach Abschluß seiner drei Kritiken über das Ergebnis derselben ausspricht:

„Es sind nämlich zwei Angeln, um welche sie (die „Metaphysik) sich dreht:

„erstlich die Lehre von der Idealität des Raumes „und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen „Prinzipien aufs Übersinnliche, aber für uns Unerkennbare „bloß hinweist, indessen daß sie auf ihrem Wege zu diesem „Ziele, wo sie es mit der Erkenntniß a priori der Gegen„stände der Sinne zu tun hat, theoretisch-dogmatisch ist;

„zweitens die Lehre von der Realität des Frei„heitsbegriffes, als Begriffes eines unerkennbaren Über„sinnlichen, wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dog„matisch ist." (Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf, 1791, am Schluß, Werke I, S. 554 Rosenkranz.)

Die beiden Angeln, um welche nach Kants Ausspruch die Metaphysik sich dreht, die Idealität von Raum und Zeit und das Hervortreten des Übersinnlichen (des Dinges an sich) in der Tatsache der Freiheit (welche denn doch wohl eine Bestimmung des Willens ist) sind die beiden Grundsteine, welche Schopenhauer von Kant übernommen, und auf welche er seine ganze Metaphysik aufgebaut hat. Die Sincerität, mit welcher

er das Wahre in der Kantischen Philosophie anerkennt und festhält, ist ebenso bewunderungswürdig, wie die unbarmherzige Strenge, mit welcher er in seiner „Kritik der Kantischen Philosophie" (einem Meisterwerke ohnegleichen) das Falsche, dessen Kants Lehre nicht wenig enthält, als solches nachweist und ausscheidet.

Wie nach dem Inhalt ihrer Lehre, so sind auch in der Methode ihrer Forschung beide großen Denker auf das nächste verwandt. Ähnlich wie Kant, und noch mehr als er, vermeidet Schopenhauer alle allgemeinen Konstruktionen und Deduktionen; wie Kant hat auch er es überall mit einem tatsächlich in der inneren und äußeren Erfahrung Gegebenen zu tun, welches zu analysieren und in seinem Zusammenhang mit verwandten Erscheinungen nachzuweisen, er als seine einzige Aufgabe betrachtet. Wenn aber der Wert eines philosophischen Systems in Dem besteht, was der Philosoph aus der unmittelbaren Beobachtung der Natur, des Lebens und des eigenen Innern geschöpft hat, und welches vielleicht einseitig, aber, weil aus unmittelbarer Naturanschauung entsprungen, nicht eigentlich falsch sein kann, so bieten Schopenhauers Werke auch denen, welche seiner Grundanschauung nicht beizustimmen vermögen, eine Fülle ursprünglicher, kräftiger Gedanken, wie sie in diesem Maße bei keinem anderen Philosophen der neueren Zeit zu finden ist. Und wenn diese Gedanken sich bei Schopenhauer ganz von selbst und ungesucht zu einem organischen, mit sich selbst in allen Teilen übereinstimmenden Gedankenbau zusammenschließen, so erklärt sich diese Übereinstimmung daraus, daß in der Natur der Dinge, deren treuestes Abbild wir hier haben, alles sich zu einer Einheit zusammenschließt. Mit Recht sagt daher Schopenhauer (Welt II, S. 206, 36): „Als einen großen Vorzug meiner Philosophie sehe ich es an, daß alle ihre Wahrheiten unabhängig von einander, durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind, die Einheit und Zusammenstimmung

derſelben aber, um die ich unbeſorgt geweſen war, ſich immer nachher von ſelbſt eingefunden hat. Darum auch iſt ſie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anſchaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abſtrakter Wahrheiten quillt: und darum wieder iſt ſie nicht langweilig; welche Eigenſchaft man ſonſt, nach den philoſophiſchen Schriften der letzten funfzig Jahre zu urtheilen, für eine der Philoſophie weſentliche halten könnte."

Was aber Schopenhauer nicht nur vor der ihm gleichzeitigen Philoſophie, ſondern auch vor Kant und faſt allen Denkern der neueren Zeit auszeichnet, das iſt die herrliche Freiheit, mit welcher er allen Überlieferungen ſeiner Vorgänger, ja auch allen Erſcheinungen der realen Welt gegenüberſteht, jeden falſchen Schein zerſtört und rückſichtslos die Dinge und Verhältniſſe ſo ſchildert, wie ſie in Wirklichkeit ſind. Wenn je ein Denker verdiente, eine Inkarnation der Wahrheit genannt zu werden, ſo wäre es Schopenhauer, und wenn ihn der Eifer, allen falſchen Wahn zu vernichten, mitunter zu weit führt und zu übertriebenen Urteilen über Menſchen und Dinge fortreißt, ſo haben doch auch ſolche Exzentrizitäten den Wert, tief eingewurzelte Vorurteile kräftig zu erſchüttern, das träge Denken zum Suchen nach einer gerechten und doch maßvollen Auffaſſung anzuregen, und ſo für alle Zukunft als ein wirkſames geiſtiges Ferment zu dienen.

Bei dieſem unſchätzbaren Werte, welchen Schopenhauers Gedanken für Welt und Nachwelt haben und behalten werden, dürfte den Freunden des Philoſophen eine neue Ausgabe ſeiner Werke willkommen ſein, welche ſich als Ziel geſetzt hat, nicht nur das bisher Bekannte in würdiger äußerer Form und einer, wenn möglich, abſoluten Korrektheit darzubieten, ſondern demſelben noch vieles von Schopenhauer Herrührendes anzugliedern,

was noch ungedruckt und doch der Veröffentlichung in hohem Grade wert ist; denn auf alles, was Schopenhauer geschrieben hat, trifft das zu, was er von den geistigen Schöpfungen genialer Individuen im allgemeinen sagt, daß „jede Reliquie eines so begünstigten Individuums zum köstlichsten Kleinod wird“ (Welt II, S. 157, 9). Eine überaus glückliche, in diesem Maße bei keinem Philosophen ersten Ranges bestehende Fügung aber macht es möglich, die Erzeugnisse des Schopenhauerschen Genius weit vollständiger, als bisher geschehen, allgemein zugänglich zu machen. Wie Schopenhauer für die Erhaltung seiner Person, in dem Bewußtsein, was er in ihr der Menschheit schuldete, immer die größte Sorge trug, so hat er auch Vorkehrungen getroffen, daß nichts von allem dem verloren ging, was er beobachtet, gedacht und schriftlich aufgezeichnet hat. Von seiner Studentenzeit in Göttingen und Berlin an bis zu seinem Tode hin hat er nahezu fünfzig Jahre hindurch seine Gedanken, der Reihe nach, wie sie ihm eingegeben wurden, in philosophischen Tagebüchern aufgezeichnet, in welchen sich die ganze Genesis seines Systems bis zum Jahre 1818 und der weitere Ausbau desselben Schritt vor Schritt und vielfach in datierbarer Weise verfolgen läßt. Dieser unvergleichliche Schatz, bestehend aus 29 meist von vornherein in Folio gebundenen und von Schopenhauer mit Namen und Datum des Anfangs versehenen Bänden, wird aufbewahrt in der Handschriftenabteilung der Königlichen Bibliothek zu Berlin, deren Verwaltung mit dankenswerter Bereitwilligkeit die Abschrift für unsere Ausgabe gestattet hat. Wir lassen zunächst eine Übersicht über diese 29 Bände nach ihrer Numerierung in der Berliner Bibliothek folgen.

I—VI enthalten die von Schopenhauer als Student in Göttingen (1809—1811) und Berlin (1811—1813) nachgeschriebenen, naturwissenschaftlichen und philosophischen, philologischen und historischen Vorlesungen, hin

und wieder mit eigenen, öfter durch den Zusatz „ego“ gekennzeichneten Randbemerkungen versehen.

VII „Adversaria“, angefangen zu Berlin im März 1828.

VIII „Cogitata“, angefangen zu Berlin im Februar 1830.

IX „Pandectae“, angefangen zu Mannheim im Sept. 1832.

X „Spicilegia“, angefangen zu Frankfurt a. M. im April 1837.

XI „Senilia“, angefangen zu Frankfurt a. M. im April 1852.

XII „Foliant“, angefangen zu Berlin im Januar 1821.

XIII „Quartant“, angefangen zu Dresden im Nov. 1824.

XIV „Cholerabuch“, („weil auf der Flucht vor der Cholera geschrieben“), angefangen zu Frankfurt a. M. 5. September 1831.

XV „Repertorium“, ein von Schopenhauer alphabetisch angelegter Index zu den nach 1818 verfaßten Manuskriptbüchern.

XVI „Register“, ein ebensolcher Index zu den 1812—1818 verfaßten Manuskripten.

XVII „Reisebuch“ (oktav), angefangen im Oktober 1818.

XVIII „Brieftasche“ (kleinoktav), angefangen 1822, Gedanken und Reisenotizen.

XIX—XX (umzustellen) enthalten die Vorarbeiten zu Welt I, aufgezeichnet auf 120 Bogen zu je 8 Seiten, welche in XX als A—Z und AA—ZZ nebst Anfangsbogen, und in XIX als AAA—zzzz, sowie weiter durch Ziffern von 1—19 bezeichnet sind.

XXI „Gegen Kant“, bezieht sich auf Stellen in XIX zurück, ist also nach 1816 angefangen.

XXII „Zu Kant“, wahrscheinlich vor 1812 geschrieben, wegen der Rückbeziehungen darauf in XX und XIX.

XXIII enthält die Übersetzung von „Balthasar Gracian's Handorakel und Kunst der Weltklugheit“.

XXIV—XXVII enthalten die von Schopenhauer zum Antritt seiner akademischen Lehrtätigkeit 1819—1820 verfaßten Aufzeichnungen seiner Vorlesungen auf 352 numerierten Foliobogen: XXIV Erkenntnistheorie, XXV Metaphysik der Natur, XXVI Metaphysik des Schönen, XXVII Metaphysik der Sitten.

XXVIII enthält Exzerpte aus älteren und neueren Philosophen, untermischt mit eigenen Bemerkungen, Zettel mit Notizen und Zeitungsausschnitte.

XXIX enthält in 14 Heften Anmerkungen zu nachkantischen Philosophen, Exzerpte, Exordien, Einleitungen zu den Vorlesungen und ähnliches.

Sehen wir ab von den in Göttingen und Berlin nachgeschriebenen Kollegienheften (I—VI), so zerlegt sich das ganze vorliegende Material in drei Gruppen, von denen die erste auf die ursprüngliche Entstehung des Systems, die zweite auf das fertiggestellte System, die dritte auf den weiteren Ausbau desselben sich bezieht.

Erste Gruppe: Die Genesis des Systems.

Sie läßt sich von 1812—1818 in den Bänden XXII (Zu Kant), XX (Bogen A—Z und AA—ZZ), XIX (Bogen AAA bis zzzz und 1—19) und XXI (Gegen Kant) schrittweise verfolgen. Wir werden diese Aufzeichnungen nicht, wie Grisebach, nur teilweise und untermischt mit Stücken aus viel späterer Zeit, sondern vollständig und in der Reihenfolge, wie sie von Schopenhauer niedergeschrieben sind, da nur so die allmähliche Entwicklung seiner philosophischen Gedanken sich verfolgen läßt, in einem elften, als Supplement zu unserer zehnbändigen Ausgabe beizugebenden Bande veröffentlichen.

Zweite Gruppe: Das fertiggestellte System.

Nachdem Schopenhauer den ersten Band der „Welt als Wille und Vorstellung" im Herbst 1818 in Druck gegeben hatte und ein Jahr darauf von seiner ersten italienischen Reise erfrischt zurückgekehrt war, arbeitete er, vermutlich im Winter 1819/20, die im Sommer 1820 zum ersten und einzigen Male gehaltene Vorlesung über das gesamte System der Philosophie aus. Diese in den Nummern XXIV—XXVII enthaltenen Vorlesungen nebst den zugehörigen Exordien werden als eine populäre, von

der Hand des Meisters selbst herrührende Darstellung seines Systems willkommen sein und in unserem achten Bande zum ersten Male vollständig veröffentlicht werden.

Dritte Gruppe: Der Ausbau des Systems.

Dieser ist enthalten in folgenden zehn Bänden des Nachlasses: Reisebuch (seit 1818), Foliant (seit 1821), Brieftasche (seit 1822), Quartant (seit 1824), Adversaria (seit 1828), Cogitata (seit 1830), Cholerabuch (1831), Pandectae (seit 1832), Spicilegia (seit 1837) und Senilia (seit 1852). Diese zehn Bände bilden gleichsam die Vorratskammer, in welcher Schopenhauer von der Fertigstellung des ersten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" an bis zu seinem Tode hin seine philosophischen Gedanken niederlegte, und aus welcher er seine späteren Werke, den zweiten Band der „Welt", die „Parerga und Paralipomena" sowie die kleineren Schriften herstellte. Die dabei verwendeten Stellen pflegte er mit Bleistift zu durchstreichen. Es ist aber noch sehr vieles, etwa ein Viertel des Ganzen, übrig geblieben, welches in der chronologischen Ordnung der Entstehung und unter Bezeichnung der von Schopenhauer schon verwendeten und gestrichenen Stellen unter dem Titel „Paralipomena des Nachlasses" unseren siebenten Band bilden wird.

Hiernach wird unsere Ausgabe folgende elf Bände befassen:

I—II. Die Welt als Wille und Vorstellung.
III. Die kleineren Hauptschriften: Satz vom Grunde (in beiden Formen), Wille in der Natur, Grundprobleme der Ethik.
IV—V. Parerga und Paralipomena.
VI. Kleinere Nebenschriften: Farbenlehre, Handorakel, Sprachliches u. a.
VII. Die Paralipomena des Nachlasses, hergestellt aus den nichtbenutzten Teilen der oben als dritte Gruppe aufgezählten Bände.

VIII. Die philosophischen Vorlesungen nach den Nummern XXIV—XXVII der Berliner Bibliothek.

IX. Sämtliche erreichbaren Briefe Schopenhauers nebst den wichtigsten Briefen an ihn.

X. Allgemeines Sach- und Namen-Register, Bibliographie der Schopenhauerliteratur und persönliche Dokumente (Wiedergabe aller erreichbaren Porträts Schopenhauers, seiner Familie und Freunde, Abbildungen seiner Wohnstätten, des Grabes, Faksimilia seiner Handschrift u. a.).

XI. Supplementband: Die Genesis des Schopenhauerschen Systems nach den Aufzeichnungen aus den Jahren 1812—1818.

An der Spitze unserer Gesamtausgabe steht nach Schopenhauers eigener Bestimmung der erste Band der „Welt als Wille und Vorstellung": A Jove principium. Allerdings setzt dieser erste Teil des Hauptwerkes, um völlig verstanden zu werden, die Kenntnis der erst in unserm dritten Bande folgenden „Vierfachen Wurzel des Satzes vom Grunde" sowie auch der Grundgedanken der Kantischen Philosophie voraus. Als Ersatz für beides und somit als eine Vorschule zu Schopenhauers Philosophie können meine „Elemente der Metaphysik" (vierte Auflage, Leipzig 1907) dienen, welche den Zweck verfolgen, die unvergänglichen Wahrheiten in der Philosophie Kants und deren Fortbildung und Vollendung durch Schopenhauer in kurzer und klarer Form darzustellen, zugleich aber allen denen, welche sich nicht an schalen Schlagworten wie „Pessimismus" oder gar „Atheismus" genügen lassen, das eminent Religiöse, ja Tiefchristliche der Weltanschauung Schopenhauers zum Bewußtsein zu bringen, welcher recht eigentlich den Namen eines philosophus christianissimus verdient, da er das innerste Wesen des Christentums tiefer erfaßt und reiner dargestellt hat, als es je vor ihm geschehen ist.

Der gegenwärtige Band ist ein durchaus treuer Abdruck der Ausgabe letzter Hand vom Jahre 1859, unter Wahrung der ursprünglichen Orthographie und Interpunktion, deren Seiten und Zeilen, da nach ihnen gewöhnlich zitiert wird, genau denen unserer Ausgabe entsprechen; nur offenbare Druckfehler wurden verbessert.*)

Ein erster Anhang verzeichnet sämtliche Abweichungen der sehr selten gewordenen ersten Auflage von der unsern, so daß der Leser, soweit er auf solche Dinge Wert legt, mit Hilfe unseres Anhangs die Ausgabe von 1819, abgesehen von völlig belanglosen Unterschieden in Interpunktion und Orthographie, deren Registrierung nur den Gebrauch unnötig erschwert haben würde, völlig wird rekonstruieren können.

Der zweite Anhang enthält in derselben Weise die Abweichungen der zweiten Auflage (1844) von der unsern; sie sind von weit geringerer Bedeutung und konnten überall, wo die zweite Auflage mit der ersten übereinstimmt, durch jedesmalige Verweisung auf diese erledigt werden.

Der dritte Anhang enthält die Zusätze (sie beschränken sich für diesen Band auf zehn Zeilen), welche Frauenstädt in der posthumen Ausgabe von 1873 und den spätern Neudrucken aus den Handexemplaren Schopenhauers aufgenommen hat. Wir hielten es nicht für angezeigt, diese Zusätze wie auch die ganz geringfügigen stilistischen und orthographischen Abweichungen der posthumen Ausgabe in unsern Text aufzunehmen, wie es von Frauenstädt geschehen ist, weil nicht nur die Genauigkeit des Zitierens nach den Seitenzahlen darunter leiden würde, sondern auch ungewiß bleibt, ob Schopenhauer diese Zusätze und die, wie gesagt, ganz belanglosen Änderungen (wie ging für gieng, Seeligkeit für Säligkeit, Kar-

*) Als Druckfehler haben wir auch die von Schopenhauer übersehene und in allen folgenden Auflagen wiederkehrende Verwechslung von a priori und a posteriori S. 505, 31 angesehen und dementsprechend verbessert.

teſius für Carteſius uſw.) bei einer neuen Auflage, wenn er eine ſolche erlebt hätte, in den Text aufgenommen und erſt dadurch ſanktioniert haben würde. Wir werden aber in einem der ſpäteren Bände eine genaue Kollation ſämtlicher Zuſätze und Änderungen aus den Handexemplaren, welche zurzeit noch durch ihren Beſitzer der Öffentlichkeit vorenthalten werden, anhangweiſe nachliefern, denn wiewohl ein Vergleich der Handexemplare keinen irgend erheblichen Gewinn bringen dürfte, da ihre Zuſätze und Änderungen bereits von Frauenſtädt veröffentlicht worden ſind, ſo iſt doch jedes Wort und jede Silbe, welche Schopenhauer geſchrieben hat, der Beachtung wert und verdient, unmittelbar an der Handſchrift ſelbſt kontrolliert zu werden.

Ein vierter Anhang endlich hat ſich die mühſame Aufgabe geſtellt, ſämtliche 233 Zitate nicht nur, ſoweit ſie in fremden Sprachen vorliegen, zu überſetzen, ſondern auch mit genauem Nachweis der Quelle, aus der ſie ſtammen, zu verſehen, wobei allerlei Irrtümer, nicht nur Schopenhauers, ſondern auch derer, welche ſich bisher um das Aufſuchen der Zitate verdient gemacht haben, zu berichtigen waren.

Schließlich möchte ich nicht unterlaſſen, meinen Verlegern, welche kein Opfer ſcheuen, um die Ausgabe der Werke des von ihnen verehrten Philoſophen würdig zu geſtalten, ſowie auch den zahlreichen jungen Mitarbeitern, welche lange Tage und Abende in Gemeinſchaft mit mir über Korrektur der Druckbogen, Kollationierung der verſchiedenen Ausgaben und Ermittelung der Zitate zugebracht haben, namentlich Herrn Dr. Alfred Menzel, welcher die letzte Reviſion der Druckbogen, und damit die Verantwortlichkeit für die angeſtrebte abſolute Korrektheit unſeres Textes übernommen hat, hiermit auch öffentlich meinen freundlichen Dank zu ſagen.

Kiel, im Februar 1911.

P. D.

Die Welt

als

Wille und Vorſtellung.

Von

Arthur Schopenhauer.

Dritte, verbeſſerte und beträchtlich vermehrte Auflage.

Erſter Band.

Vier Bücher, nebſt einem Anhange, der die Kritik der Kantiſchen Philoſophie enthält.

Od nicht Natur zuletzt ſich doch ergründe?
Goethe.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1859.

Inhaltsverzeichniß des ersten Bandes.

Seite

Erstes Buch.

Der Welt als Vorstellung erste Betrachtung: Die Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft 1

Zweites Buch.

Der Welt als Wille erste Betrachtung: Die Objektivation des Willens. 111

Drittes Buch.

Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung: Die Vorstellung, unabhängig vom Satze vom Grunde: die Platonische Idee: das Objekt der Kunst 197

Viertes Buch.

Der Welt als Wille zweite Betrachtung: Bei erreichter Selbsterkenntniß, Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben 317

Anhang.

Kritik der Kantischen Philosophie 489

Vorrede zur erſten Auflage.

Wie dieſes Buch zu leſen ſei, um möglicherweiſe verſtanden werden zu können, habe ich hier anzugeben mir vorgeſetzt. — Was durch daſſelbe mitgetheilt werden ſoll, iſt ein einziger Gedanke. Dennoch konnte ich, aller Bemühungen ungeachtet, keinen kürzern Weg ihn mitzutheilen finden, als dieſes ganze Buch. — Ich halte jenen Gedanken für Dasjenige, was man unter dem Namen der Philoſophie ſehr lange geſucht hat, und deſſen Auffindung, eben daher, von den hiſtoriſch Gebildeten für ſo unmöglich gehalten wird, wie die des Steines der Weiſen, obgleich ihnen ſchon Plinius ſagte: Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur? (Hist. nat., 7, 1.)

Je nachdem man jenen einen mitzutheilenden Gedanken von verſchiedenen Seiten betrachtet, zeigt er ſich als Das, was man Metaphyſik, Das, was man Ethik und Das, was man Aeſthetik genannt hat; und freilich müßte er auch dieſes alles ſeyn, wenn er wäre, wofür ich ihn, wie ſchon eingeſtanden, halte.

Ein *Syſtem von Gedanken* muß allemal einen architektoniſchen Zuſammenhang haben, d. h. einen ſolchen, in welchem

immer ein Theil den andern trägt, nicht aber dieser auch jenen, der Grundstein endlich alle, ohne von ihnen getragen zu werden, der Gipfel getragen wird, ohne zu tragen. Hingegen ein einziger Gedanke muß, so umfassend er auch seyn mag, die vollkommenste Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf seiner Mittheilung, sich in Theile zerlegen; so muß doch wieder der Zusammenhang dieser Theile ein organischer, d. h. ein solcher seyn, wo jeder Theil ebenso sehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erste und keiner der letzte ist, der ganze Gedanke durch jeden Theil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinste Theil nicht völlig verstanden werden kann, ohne daß schon das Ganze vorher verstanden sei. — Ein Buch muß inzwischen eine erste und eine letzte Zeile haben und wird insofern einem Organismus allemal sehr unähnlich bleiben, so sehr diesem ähnlich auch immer sein Inhalt seyn mag: folglich werden Form und Stoff hier im Widerspruch stehen.

Es ergiebt sich von selbst, daß, unter solchen Umständen, zum Eindringen in den dargelegten Gedanken, kein anderer Rath ist, als das Buch zwei Mal zu lesen und zwar das erste Mal mit vieler Geduld, welche allein zu schöpfen ist aus dem freiwillig geschenkten Glauben, daß der Anfang das Ende beinahe so sehr voraussetze, als das Ende den Anfang, und eben so jeder frühere Theil den spätern beinahe so sehr, als dieser jenen. Ich sage „beinahe": denn ganz und gar so ist es keineswegs, und was irgend zu thun möglich war, um Das, welches am wenigsten erst durch das Folgende aufgeklärt wird, voranzuschicken, wie überhaupt, was irgend zur möglichst leichten Faßlichkeit und Deutlichkeit beitragen konnte, ist redlich und gewissenhaft geschehen: ja, es könnte sogar damit in gewissem Grade gelungen seyn, wenn nicht der Leser, was sehr natürlich ist, nicht bloß an das jedesmal Gesagte, sondern auch an die möglichen Folgerungen daraus, beim Lesen dächte, wodurch,

außer den vielen wirklich vorhandenen Widersprüchen gegen die Meinungen der Zeit und muthmaaßlich auch des Lesers, noch so viele andere anticipirte und imaginäre hinzukommen können, daß dann als lebhafte Mißbilligung sich darstellen muß, was noch bloßes Mißverstehen ist, wofür man es aber um so weniger erkennt, als die mühsam erreichte Klarheit der Darstellung und Deutlichkeit des Ausdrucks über den unmittelbaren Sinn des Gesagten wohl nie zweifelhaft läßt, jedoch nicht seine Beziehungen auf alles Uebrige zugleich aussprechen kann. Darum also erfordert die erste Lektüre, wie gesagt, Geduld, aus der Zuversicht geschöpft, bei der zweiten Vieles, oder Alles, in ganz anderem Lichte erblicken zu werden. Uebrigens muß das ernstliche Streben nach völliger und selbst leichter Verständlichkeit, bei einem sehr schwierigen Gegenstande, es rechtfertigen, wenn hier und dort sich eine Wiederholung findet. Schon der organische, nicht kettenartige Bau des Ganzen machte es nöthig, bisweilen dieselbe Stelle zwei Mal zu berühren. Eben dieser Bau auch und der sehr enge Zusammenhang aller Theile hat die mir sonst sehr schätzbare Eintheilung in Kapitel und Paragraphen nicht zugelassen; sondern mich genöthigt, es bei vier Hauptabtheilungen, gleichsam vier Gesichtspunkten des einen Gedankens, bewenden zu lassen. In jedem dieser vier Bücher hat man sich besonders zu hüten, nicht über die nothwendig abzuhandelnden Einzelheiten den Hauptgedanken, dem sie angehören, und die Fortschreitung der ganzen Darstellung aus den Augen zu verlieren. — Hiemit ist nun die erste und, gleich den folgenden, unerlaßliche Forderung an den (dem Philosophen, eben weil der Leser selbst einer ist) ungeneigten Leser ausgesprochen.

Die zweite Forderung ist diese, daß man vor dem Buche die Einleitung zu demselben lese, obgleich sie nicht mit in dem Buche steht, sondern fünf Jahre früher erschienen ist, unter dem

Titel: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: eine philosophische Abhandlung.“ — Ohne Bekanntschaft mit dieser Einleitung und Propädeutik ist das eigentliche Verständniß gegenwärtiger Schrift ganz und gar nicht möglich, und der Inhalt jener Abhandlung wird hier überall so vorausgesetzt, als stände sie mit im Buche. Uebrigens würde sie, wenn sie diesem nicht schon um mehrere Jahre vorangegangen wäre, doch wohl nicht eigentlich als Einleitung ihm vorstehen, sondern dem ersten Buch einverleibt seyn, welches jetzt, indem das in der Abhandlung Gesagte ihm fehlt, eine gewisse Unvollkommenheit schon durch diese Lücken zeigt, welche es immer durch Berufen auf jene Abhandlung ausfüllen muß. Indessen war mein Widerwille, mich selbst abzuschreiben, oder das schon einmal zur Genüge Gesagte mühsälig unter andern Worten nochmals vorzubringen, so groß, daß ich diesen Weg vorzog, ungeachtet ich sogar jetzt dem Inhalt jener Abhandlung eine etwas bessere Darstellung geben könnte, zumal indem ich sie von manchen, aus meiner damaligen zu großen Befangenheit in der Kantischen Philosophie herrührenden Begriffen reinigte, als da sind: Kategorien, äußerer und innerer Sinn u. dgl. Indessen stehen auch dort jene Begriffe nur noch, weil ich mich bis dahin nie eigentlich tief mit ihnen eingelassen hatte, daher nur als Nebenwerk und ganz außer Berührung mit der Hauptsache, weshalb denn auch die Berichtigung solcher Stellen jener Abhandlung, durch die Bekanntschaft mit gegenwärtiger Schrift, sich in den Gedanken des Lesers ganz von selbst machen wird. — Aber allein wenn man durch jene Abhandlung vollständig erkannt hat, was der Satz vom Grunde sei und bedeute, worauf und worauf nicht sich seine Gültigkeit erstrecke, und daß nicht vor allen Dingen jener Satz, und erst in Folge und Gemäßheit desselben, gleichsam als sein Korollarium, die ganze Welt sei; sondern er vielmehr nichts

weiter iſt, als die Form, in der das ſtets durch das Subjekt bedingte Objekt, welcher Art es auch ſei, überall erkannt wird, ſofern das Subjekt ein erkennendes Individuum iſt: nur dann wird es möglich ſeyn, auf die hier zuerſt verſuchte, von allen bisherigen völlig abweichende Methode des Philoſophirens einzugehen.

Allein der ſelbe Widerwille, mich ſelbſt wörtlich abzuſchreiben, oder aber auch mit anderen und ſchlechteren Worten, nachdem ich mir die beſſeren ſelbſt vorweggenommen, zum zweiten Male ganz das Selbe zu ſagen, hat noch eine zweite Lücke im erſten Buche dieſer Schrift veranlaßt, indem ich alles Dasjenige weggelaſſen habe, was im erſten Kapitel meiner Abhandlung „Ueber das Sehen und die Farben" ſteht und ſonſt hier wörtlich ſeine Stelle gefunden hätte. Alſo auch die Bekanntſchaft mit dieſer frühern kleinen Schrift wird hier vorausgeſetzt.

Die dritte an den Leſer zu machende Forderung endlich könnte ſogar ſtillſchweigend vorausgeſetzt werden: denn es iſt keine andere, als die der Bekanntſchaft mit der wichtigſten Erſcheinung, welche ſeit zwei Jahrtauſenden in der Philoſophie hervorgetreten iſt und uns ſo nahe liegt: ich meyne die Hauptſchriften Kant's. Die Wirkung, welche ſie in dem Geiſte, zu welchem ſie wirklich reden, hervorbringen, finde ich in der That, wie wohl ſchon ſonſt geſagt worden, der Staaroperation am Blinden gar ſehr zu vergleichen: und wenn wir das Gleichniß fortſetzen wollen, ſo iſt mein Zweck dadurch zu bezeichnen, daß ich Denen, an welchen jene Operation gelungen iſt, eine Staarbrille habe in die Hand geben wollen, zu deren Gebrauch alſo jene Operation ſelbſt die nothwendigſte Bedingung iſt. — So ſehr ich demnach von Dem ausgehe, was der große Kant geleiſtet hat; ſo hat dennoch eben das ernſtliche Studium ſeiner Schriften mich bedeutende Fehler in denſelben entdecken laſſen, welche ich ausſondern und als verwerflich darſtellen mußte,

um das Wahre und Vortreffliche seiner Lehre rein davon und geläutert voraussetzen und anwenden zu können. Um aber nicht meine eigene Darstellung durch häufige Polemik gegen Kant zu unterbrechen und zu verwirren, habe ich diese in einen besondern Anhang gebracht. So sehr nun, dem Gesagten zufolge, meine Schrift die Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie voraussetzt; so sehr setzt sie also auch die Bekanntschaft mit jenem Anhange voraus: daher es in dieser Rücksicht rathsam wäre, den Anhang zuerst zu lesen, um so mehr, als der Inhalt desselben gerade zum ersten Buche gegenwärtiger Schrift genaue Beziehungen hat. Andererseits konnte, der Natur der Sache nach, es nicht vermieden werden, daß nicht auch der Anhang hin und wieder sich auf die Schrift selbst beriefe: daraus nichts anderes folgt, als daß er eben sowohl, als der Haupttheil des Werkes, zwei Mal gelesen werden muß.

Kants Philosophie also ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird. — Wenn aber überdies noch der Leser in der Schule des göttlichen Platon geweilt hat; so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher seyn, mich zu hören. Ist er aber gar noch der Wohlthat der Veda's theilhaft geworden, deren uns durch die Upanischaden eröffneter Zugang, in meinen Augen, der größte Vorzug ist, den dieses noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweisen hat, indem ich vermuthe, daß der Einfluß der Sanskrit-Litteratur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der Griechischen: hat also, sage ich, der Leser auch schon die Weihe uralter Indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen; dann ist er auf das allerbeste bereitet zu hören, was ich ihm vorzutragen habe. Ihn wird es dann nicht, wie manchen Andern fremd, ja feindlich ansprechen; da ich, wenn es nicht zu stolz klänge, behaupten möchte, daß jeder von den ein-

zelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanischaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem von mir mitzutheilenden Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist.

Aber schon sind die meisten Leser ungeduldig aufgefahren und in den mühsam so lange zurückgehaltenen Vorwurf ausgebrochen, wie ich doch wagen könne, dem Publikum ein Buch unter Forderungen und Bedingungen, von denen die beiden ersten anmaaßend und ganz unbescheiden sind, vorzulegen, und dies zu einer Zeit, wo ein so allgemeiner Reichthum an eigenthümlichen Gedanken ist, daß in Deutschland allein solche jährlich in drei Tausend gehaltreichen, originellen und ganz unentbehrlichen Werken, und außerdem in unzähligen periodischen Schriften, oder gar täglichen Blättern, durch die Druckerpresse zum Gemeingute gemacht werden? zu einer Zeit, wo besonders an ganz originellen und tiefen Philosophen nicht der mindeste Mangel ist; sondern allein in Deutschland deren mehr zugleich leben, als sonst etliche Jahrhunderte hintereinander aufzuweisen hatten? wie man denn, frägt der entrüstete Leser, zu Ende kommen solle, wenn man mit einem Buche so umständlich zu Werke gehen müßte?

Da ich gegen solche Vorwürfe nicht das Mindeste vorzubringen habe, hoffe ich nur auf einigen Dank bei diesen Lesern dafür, daß ich sie bei Zeiten gewarnt habe, damit sie keine Stunde verlieren mit einem Buche, dessen Durchlesung ohne Erfüllung der gemachten Forderungen nicht fruchten könnte und daher ganz zu unterlassen ist, zumal da auch sonst gar Vieles zu wetten, daß es ihnen nicht zusagen kann, daß es vielmehr immer nur paucorum hominum seyn wird und daher

gelaſſen und beſcheiden auf die Wenigen warten muß, deren ungewöhnliche Denkungsart es genießbar fände. Denn, auch abgeſehen von den Weitläuftigkeiten und der Anſtrengung, die es dem Leſer zumuthet, welcher Gebildete dieſer Zeit, deren Wiſſen dem herrlichen Punkte nahe gekommen iſt, wo paradox und falſch ganz einerlei ſind, könnte es ertragen, faſt auf jeder Seite Gedanken zu begegnen, die Dem, was er doch ſelbſt ein für allemal als wahr und ausgemacht feſtgeſetzt hat, geradezu widerſprechen? Und dann, wie unangenehm wird Mancher ſich getäuſcht finden, wenn er hier gar keine Rede antrifft von Dem, was er gerade hier durchaus ſuchen zu müſſen glaubt, weil ſeine Art zu ſpekuliren zuſammentrifft mit der eines noch lebenden großen Philoſophen*), welcher wahrhaft rührende Bücher geſchrieben und nur die kleine Schwachheit hat, Alles, was er vor ſeinem funfzehnten Jahre gelernt und approbirt hat, für angeborne Grundgedanken des menſchlichen Geiſtes zu halten. Wer möchte alles dies ertragen? Daher mein Rath iſt, das Buch nur wieder wegzulegen.

Allein ich fürchte ſelbſt ſo nicht loszukommen. Der bis zur Vorrede, die ihn abweiſt, gelangte Leſer hat das Buch für baares Geld gekauft und frägt, was ihn ſchadlos hält? — Meine letzte Zuflucht iſt jetzt, ihn zu erinnern, daß er ein Buch, auch ohne es gerade zu leſen, doch auf mancherlei Art zu benutzen weiß. Es kann, ſo gut wie viele andere, eine Lücke ſeiner Bibliothek ausfüllen, wo es ſich, ſauber gebunden, gewiß gut ausnehmen wird. Oder auch er kann es ſeiner gelehrten Freundin auf die Toilette, oder den Theetiſch legen. Oder endlich er kann ja, was gewiß das Beſte von Allem iſt und ich beſonders rathe, es recenſiren.

---

*) F. H. Jacobi.

Und so, nachdem ich mir den Scherz erlaubt, welchem eine Stelle zu gönnen in diesem durchweg zweideutigen Leben kaum irgend ein Blatt zu ernsthaft seyn kann, gebe ich mit innigem Ernst das Buch hin, in der Zuversicht, daß es früh oder spät Diejenigen erreichen wird, an welche es allein gerichtet seyn kann, und übrigens gelassen darin ergeben, daß auch ihm in vollem Maaße das Schicksal werde, welches in jeder Erkenntniß, also um so mehr in der wichtigsten, allezeit der Wahrheit zu Theil ward, der nur ein kurzes Siegesfest beschieden ist, zwischen den beiden langen Zeiträumen, wo sie als paradox verdammt und als trivial geringgeschätzt wird. Auch pflegt das erstere Schicksal ihren Urheber mitzutreffen. — Aber das Leben ist kurz und die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange: sagen wir die Wahrheit.

(Geschrieben zu Dresden im August 1818.)

Vorrede zur zweiten Auflage.

Nicht den Zeitgenossen, nicht den Landsgenossen, — der Menschheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk, in der Zuversicht, daß es nicht ohne Werth für sie seyn wird; sollte auch dieser, wie es das Loos des Guten in jeder Art mit sich bringt, erst spät erkannt werden. Denn nur für sie, nicht für das vorübereilende, mit seinem einstweiligen Wahn beschäftigte Geschlecht, kann es gewesen seyn, daß mein Kopf, fast wider meinen Willen, ein langes Leben hindurch, seiner Arbeit unausgesetzt obgelegen hat. An dem Werth derselben hat, während der Zeit, auch der Mangel an Theilnahme mich nicht irre machen können; weil ich fortwährend das Falsche, das Schlechte, zuletzt das Absurde und Unsinnige*) in allgemeiner Bewunderung und Verehrung stehen sah und bedachte, daß wenn Diejenigen, welche das Aechte und Rechte zu erkennen fähig sind, nicht so selten wären, daß man einige zwanzig Jahre hindurch vergeblich nach ihnen sich umsehen kann, Derer, die es hervorzubringen vermögen, nicht so wenige seyn könnten, daß ihre Werke nachmals eine Ausnahme machen

*) Hegel'sche Philosophie.

von der Vergänglichkeit irdiſcher Dinge; wodurch dann die erquickende Ausſicht auf die Nachwelt verloren gienge, deren Jeder, der ſich ein hohes Ziel geſteckt hat, zu ſeiner Stärkung bedarf. — Wer eine Sache, die nicht zu materiellem Nutzen führt, ernſthaft nimmt und betreibt, darf auf die Theilnahme der Zeitgenoſſen nicht rechnen. Wohl aber wird er meiſtens ſehen, daß unterdeſſen der Schein ſolcher Sache ſich in der Welt geltend macht und ſeinen Tag genießt: und dies iſt in der Ordnung. Denn die Sache ſelbſt muß auch ihrer ſelbſt wegen betrieben werden: ſonſt kann ſie nicht gelingen; weil überall jede Abſicht der Einſicht Gefahr droht. Demgemäß hat, wie die Litterargeſchichte durchweg bezeugt, jedes Werthvolle, um zur Geltung zu gelangen, viel Zeit gebraucht; zumal wenn es von der belehrenden, nicht von der unterhaltenden Gattung war: und unterdeſſen glänzte das Falſche. Denn die Sache mit dem Schein der Sache zu vereinigen iſt ſchwer, wo nicht unmöglich. Das eben iſt ja der Fluch dieſer Welt der Noth und des Bedürfniſſes, daß Dieſen Alles dienen und fröhnen muß: daher eben iſt ſie nicht ſo beſchaffen, daß in ihr irgend ein edles und erhabenes Streben, wie das nach Licht und Wahrheit iſt, ungehindert gedeihen und ſeiner ſelbſt wegen daſeyn dürfte. Sondern ſelbſt wenn ein Mal ein ſolches ſich hat geltend machen können und dadurch der Begriff davon eingeführt iſt; ſo werden alsbald die materiellen Intereſſen, die perſönlichen Zwecke, auch ſeiner ſich bemächtigen, um ihr Werkzeug, oder ihre Maske daraus zu machen. Demgemäß mußte, nachdem Kant die Philoſophie von Neuem zu Anſehen gebracht hatte, auch ſie gar bald das Werkzeug der Zwecke werden, der ſtaatlichen von oben, der perſönlichen von unten; — wenn auch, genau genommen, nicht ſie; doch ihr Doppelgänger, der für ſie gilt. Dies darf ſogar uns nicht befremden: denn die unglaublich große Mehrzahl der Menſchen iſt, ihrer Natur zufolge, durchaus keiner andern, als materieller Zwecke fähig, ja,

kann keine andern begreifen. Demnach ist das Streben nach Wahrheit allein ein viel zu hohes und excentrisches, als daß erwartet werden dürfte, daß Alle, daß Viele, ja daß auch nur Einige aufrichtig daran Theil nehmen sollten. Sieht man dennoch ein Mal, wie z. B. eben jetzt in Deutschland, eine auffallende Regsamkeit, ein allgemeines Treiben, Schreiben und Reden in Sachen der Philosophie; so darf man zuversichtlich voraussetzen, daß das wirkliche primum mobile, die versteckte Triebfeder solcher Bewegung, aller feierlichen Mienen und Versicherungen ungeachtet, allein reale, nicht ideale Zwecke sind, daß nämlich persönliche, amtliche, kirchliche, staatliche, kurz, materielle Interessen es sind, die man dabei im Auge hat, und daß folglich bloße Parteizwecke die vielen Federn angeblicher Weltweisen in so starke Bewegung setzen, mithin daß Absichten, nicht Einsichten, der Leitstern dieser Tumultuanten sind, die Wahrheit aber gewiß das Letzte ist, woran dabei gedacht wird Sie findet keine Parteigänger: vielmehr kann sie, durch ein solches philosophisches Streitgetümmel hindurch, ihren Weg so ruhig und unbeachtet zurücklegen, wie durch die Winternacht des finstersten, im starrsten Kirchenglauben befangenen Jahrhunderts, wo sie etwan nur als Geheimlehre wenigen Adepten mitgetheilt, oder gar dem Pergament allein anvertraut wird. Ja, ich möchte sagen, daß keine Zeit der Philosophie ungünstiger seyn kann, als die, da sie von der einen Seite als Staatsmittel, von der andern als Erwerbsmittel schnöde mißbraucht wird. Oder glaubt man etwan, daß bei solchem Streben und unter solchem Getümmel, so nebenher auch die Wahrheit, auf die es dabei gar nicht abgesehen ist, zu Tage kommen wird? Die Wahrheit ist keine Hure, die sich Denen an den Hals wirft, welche ihrer nicht begehren: vielmehr ist sie eine so spröde Schöne, daß selbst wer ihr Alles opfert noch nicht ihrer Gunst gewiß seyn darf.

Machen nun die Regierungen die Philosophie zum Mittel

ihrer Staatszwecke; so sehen andererseits die Gelehrten in philosophischen Professuren ein Gewerbe, das seinen Mann nährt, wie jedes andere: sie drängen sich also danach, unter Versicherung ihrer guten Gesinnung, d. h. der Absicht, jenen Zwecken zu dienen. Und sie halten Wort: nicht Wahrheit, nicht Klarheit, nicht Plato, nicht Aristoteles, sondern die Zwecke, denen zu dienen sie bestellt worden, sind ihr Leitstern und werden sofort auch das Kriterium des Wahren, des Werthvollen, des zu Beachtenden, und ihres Gegentheils. Was daher jenen nicht entspricht, und wäre es das Wichtigste und Außerordentlichste in ihrem Fach, wird entweder verurtheilt, oder, wo dies bedenklich scheint, durch einmüthiges Ignoriren erstickt. Man sehe nur ihren einhelligen Eifer gegen den Pantheismus: wird irgend ein Tropf glauben, der gehe aus Ueberzeugung hervor? — Wie sollte auch überhaupt die zum Brodgewerbe herabgewürdigte Philosophie nicht in Sophistik ausarten? Eben weil dies unausbleiblich ist und die Regel „Weß Brod ich eſſ', deß Lied ich ſing'" von jeher gegolten hat, war bei den Alten das Geldverdienen mit der Philosophie das Merkmal des Sophisten. — Nun kommt aber noch hinzu, daß, da in dieser Welt überall nichts als Mittelmäßigkeit zu erwarten steht, gefordert werden darf und für Geld zu haben ist, man mit dieser auch hier vorlieb zu nehmen hat. Danach sehen wir denn, auf allen Deutschen Universitäten, die liebe Mittelmäßigkeit sich abmühen, die noch gar nicht vorhandene Philosophie aus eigenen Mitteln zu Stande zu bringen, und zwar nach vorgeschriebenem Maaß und Ziel; — ein Schauspiel, über welches zu spotten beinahe grausam wäre.

Während solchermaaßen schon lange die Philosophie durchgängig als Mittel dienen mußte, von der einen Seite zu öffentlichen, von der andern zu Privatzwecken, bin ich, davon ungestört, seit mehr als dreißig Jahren, meinem Gedankenzuge nachgegangen, eben auch nur weil ich es mußte und nicht anders

konnte, aus einem inſtinktartigen Triebe, der jedoch von der Zuverſicht unterſtützt wurde, daß was Einer Wahres gedacht und Verborgenes beleuchtet hat, doch auch irgendwann von einem andern denkenden Geiſte gefaßt werden, ihn anſprechen, freuen und tröſten wird: zu einem ſolchen redet man, wie die uns Aehnlichen zu uns geredet haben und dadurch unſer Troſt in dieſer Lebensöde geworden ſind. Seine Sache treibt man derweilen ihrer ſelbſt wegen und für ſich ſelbſt. Nun aber ſteht es um philoſophiſche Meditationen ſeltſamerweiſe ſo, daß gerade nur Das, was Einer für ſich ſelbſt durchdacht und erforſcht hat, nachmals auch Andern zu Gute kommt; nicht aber Das, was ſchon urſprünglich für Andere beſtimmt war. Kenntlich iſt Jenes zunächſt am Charakter durchgängiger Redlichkeit; weil man nicht ſich ſelbſt zu täuſchen ſucht, noch ſich ſelber hohle Nüſſe darreicht; wodurch dann alles Sophiſticiren und aller Wortkram wegfällt und in Folge hievon jede hingeſchriebene Periode für die Mühe ſie zu leſen ſogleich entſchädigt. Dem entſprechend tragen meine Schriften das Gepräge der Redlichkeit und Offenheit ſo deutlich auf der Stirn, daß ſie ſchon dadurch grell abſtechen von denen der drei berühmten Sophiſten der nachkantiſchen Periode: ſtets findet man mich auf dem Standpunkt der Reflexion, d. i. der vernünftigen Beſinnung und redlichen Mittheilung, niemals auf dem der Inſpiration, genannt intellektuelle Anſchauung, oder auch abſolutes Denken, beim rechten Namen jedoch Windbeutelei und Scharlatanerei. — In dieſem Geiſte alſo arbeitend und während deſſen immerfort das Falſche und Schlechte in allgemeiner Geltung, ja, Windbeutelei*) und Scharlatanerei**) in höchſter Verehrung ſehend, habe ich längſt auf den Beifall meiner Zeitgenoſſen verzichtet. Es iſt unmöglich, daß eine Zeitgenoſſen-

*) Fichte und Schelling.
**) Hegel.

schaft, welche, zwanzig Jahre hindurch, einen Hegel, diesen geistigen Kaliban, als den größten der Philosophen ausgeschrien hat, so laut, daß es in ganz Europa widerhallte, Den, der Das angesehen, nach ihrem Beifall lüstern machen könnte. Sie hat keine Ehrenkränze mehr zu vergeben: ihr Beifall ist prostituirt, und ihr Tadel hat nichts zu bedeuten. Daß es hiemit mein Ernst sei, ist daraus ersichtlich, daß, wenn ich irgend nach dem Beifall meiner Zeitgenossen getrachtet hätte, ich zwanzig Stellen hätte streichen müssen, welche allen Ansichten derselben ganz und gar widersprechen, ja, zum Theil ihnen anstößig seyn müssen. Allein ich würde es mir zum Vergehen anrechnen, jenem Beifall auch nur eine Silbe zum Opfer zu bringen. Mein Leitstern ist ganz ernstlich die Wahrheit gewesen: ihm nachgehend durfte ich zunächst nur nach meinem eigenen Beifall trachten, gänzlich abgewendet von einem, in Hinsicht auf alle höheren Geistesbestrebungen, tief gesunkenen Zeitalter und einer, bis auf die Ausnahmen, demoralisirten Nationallitteratur, in welcher die Kunst, hohe Worte mit niedriger Gesinnung zu verbinden, ihren Gipfel erreicht hat. Den Fehlern und Schwächen, welche meiner Natur, wie jeder die ihrigen, nothwendig anhängen, kann ich freilich nimmermehr entgehen; aber ich werde sie nicht durch unwürdige Akkommodationen vermehren.

Was nunmehr diese zweite Auflage betrifft, so freut es mich zuvörderst, daß ich nach fünfundzwanzig Jahren nichts zurückzunehmen finde, also meine Grundüberzeugungen sich wenigstens bei mir selbst bewährt haben. Die Veränderungen im ersten Bande, welcher allein den Text der ersten Auflage enthält, berühren demnach nirgends das Wesentliche, sondern betreffen theils nur Nebendinge, größtentheils aber bestehen sie in meist kurzen, erläuternden, hin und wieder eingefügten Zusätzen. Bloß die Kritik der Kantischen Philosophie hat bedeutende Berichtigungen und ausführliche Zusätze erhalten; da solche sich hier nicht in ein

ergänzendes Buch bringen ließen, wie die vier Bücher, welche meine eigene Lehre darstellen, jedes eines, im zweiten Bande, erhalten haben. Bei diesen habe ich letztere Form der Vermehrung und Verbesserung deswegen gewählt, weil die seit ihrer Abfassung verstrichenen fünfundzwanzig Jahre in meiner Darstellungsweise und im Ton des Vortrags eine so merkliche Veränderung herbeigeführt haben, daß es nicht wohl angieng, den Inhalt des zweiten Bandes mit dem des ersten in ein Ganzes zu verschmelzen, als bei welcher Fusion beide zu leiden gehabt haben würden. Ich gebe daher beide Arbeiten gesondert und habe an der früheren Darstellung oft selbst da, wo ich mich jetzt ganz anders ausdrücken würde, nichts geändert; weil ich mich hüten wollte, nicht durch die Krittelei des Alters die Arbeit meiner jüngern Jahre zu verderben. Was in dieser Hinsicht zu berichtigen seyn möchte, wird sich, mit Hülfe des zweiten Bandes, im Geiste des Lesers schon von selbst zurechtstellen. Beide Bände haben, im vollen Sinne des Worts, ein ergänzendes Verhältniß zu einander, sofern nämlich dieses darauf beruht, daß das eine Lebensalter des Menschen, in intellektueller Hinsicht, die Ergänzung des andern ist: daher wird man finden, daß nicht bloß jeder Band Das enthält, was der andere nicht hat, sondern auch, daß die Vorzüge des einen gerade in Dem bestehen, was dem andern abgeht. Wenn demnach die erste Hälfte meines Werkes vor der zweiten Das voraus hat, was nur das Feuer der Jugend und die Energie der ersten Konception verleihen kann; so wird dagegen diese jene übertreffen durch die Reife und vollständige Durcharbeitung der Gedanken, welche allein den Früchten eines langen Lebenslaufes und seines Fleißes zu Theil wird. Denn, als ich die Kraft hatte, den Grundgedanken meines Systems ursprünglich zu erfassen, ihn sofort in seine vier Verzweigungen zu verfolgen, von ihnen auf die Einheit ihres Stammes zurückzugehen und dann das Ganze deutlich darzustellen; da konnte ich noch nicht im

Stande seyn, alle Theile des Systems, mit der Vollständigkeit, Gründlichkeit und Ausführlichkeit durchzuarbeiten, die nur durch eine vieljährige Meditation desselben erlangt werden, als welche erfordert ist, um es an unzähligen Thatsachen zu prüfen und zu erläutern, es durch die verschiedenartigsten Belege zu stützen, es von allen Seiten hell zu beleuchten, die verschiedenen Gesichtspunkte danach kühn in Kontrast zu stellen, die mannigfaltigen Materien rein zu sondern und wohlgeordnet darzulegen. Daher, wenngleich es dem Leser allerdings angenehmer seyn müßte, mein ganzes Werk aus Einem Gusse zu haben, statt daß es jetzt aus zwei Hälften besteht, welche beim Gebrauch aneinander zu bringen sind; so wolle er bedenken, daß dazu erfordert gewesen wäre, daß ich in Einem Lebensalter geleistet hätte, was nur in zweien möglich ist, indem ich dazu in Einem Lebensalter hätte die Eigenschaften besitzen müssen, welche die Natur an zwei ganz verschiedene vertheilt hat. Demnach ist die Nothwendigkeit, mein Werk in zwei einander ergänzenden Hälften zu liefern, der zu vergleichen, in Folge welcher man ein achromatisches Objektivglas, weil es aus Einem Stücke zu verfertigen unmöglich ist, dadurch zu Stande bringt, daß man es aus einem Konvexglase von Flintglas und einem Konkavglase von Krownglas zusammensetzt, deren vereinigte Wirkung allererst das Beabsichtigte leistet. Andererseits jedoch wird der Leser, für die Unbequemlichkeit zwei Bände zugleich zu gebrauchen, einige Entschädigung finden in der Abwechselung und Erholung, welche die Behandlung des selben Gegenstandes, vom selben Kopfe, im selben Geist, aber in sehr verschiedenen Jahren, mit sich bringt. Inzwischen ist es für Den, welcher mit meiner Philosophie noch nicht bekannt ist, durchaus rathsam, zuvörderst den ersten Band, ohne Hinzuziehung der Ergänzungen, durchzulesen und diese erst bei einer zweiten Lektüre zu benutzen; weil es ihm sonst zu schwer seyn würde, das System in seinem Zusammenhange zu fassen, als in welchem es allein

der erste Band darlegt, während im zweiten die Hauptlehren einzeln ausführlicher begründet und vollständig entwickelt werden. Selbst wer zu einer zweiten Durchlesung des ersten Bandes sich nicht entschließen sollte, wird besser thun, den zweiten erst nach demselben und für sich durchzulesen, in der geraden Folge seiner Kapitel, als welche allerdings in einem, wiewohl loseren Zusammenhang mit einander stehen, dessen Lücken ihm die Erinnerung des ersten Bandes, wenn er ihn wohl gefaßt hat, vollkommen ausfüllen wird: zudem findet er überall die Zurückweisung auf die betreffenden Stellen des ersten Bandes, in welchem ich, zu diesem Behuf, die in der ersten Auflage durch bloße Trennungslinien bezeichneten Abschnitte in der zweiten mit Paragraphenzahlen versehen habe. —

Schon in der Vorrede zur ersten Auflage habe ich erklärt, daß meine Philosophie von der Kantischen ausgeht und daher eine gründliche Kenntniß dieser voraussetzt: ich wiederhole es hier. Denn Kants Lehre bringt in jedem Kopf, der sie gefaßt hat, eine fundamentale Veränderung hervor, die so groß ist, daß sie für eine geistige Wiedergeburt gelten kann. Sie allein nämlich vermag, den ihm angeborenen, von der ursprünglichen Bestimmung des Intellekts herrührenden Realismus wirklich zu beseitigen, als wozu weder Berkeley noch Malebranche ausreichen; da diese zu sehr im Allgemeinen bleiben, während Kant ins Besondere geht, und zwar in einer Weise, die weder Vorbild noch Nachbild kennt und eine ganz eigenthümliche, man möchte sagen unmittelbare Wirkung auf den Geist hat, in Folge welcher dieser eine gründliche Enttäuschung erleidet und fortan alle Dinge in einem andern Lichte erblickt. Erst hiedurch aber wird er für die positiveren Aufschlüsse empfänglich, welche ich zu geben habe. Wer hingegen der Kantischen Philosophie sich nicht bemeistert hat, ist, was sonst er auch getrieben haben mag, gleichsam im Stande der Unschuld, nämlich in demjenigen na-

türlichen und kindlichen Realismus befangen geblieben, in welchem wir Alle geboren sind und der zu allem Möglichen, nur nicht zur Philosophie befähigt. Folglich verhält ein Solcher sich zu jenem Ersteren wie ein Unmündiger zum Mündigen. Daß diese Wahrheit heut zu Tage paradox klingt, welches in den ersten dreißig Jahren nach dem Erscheinen der Vernunftkritik keineswegs der Fall gewesen wäre, kommt daher, daß seitdem ein Geschlecht herangewachsen ist, welches Kanten eigentlich nicht kennt, da hiezu mehr, als eine flüchtige, ungeduldige Lektüre, oder ein Bericht aus zweiter Hand gehört, und Dieses wieder daher, daß dasselbe, in Folge schlechter Anleitung, seine Zeit mit den Philosophemen gewöhnlicher, also unberufener Köpfe, oder gar windbeutelnder Sophisten, die man ihm unverantwortlicher Weise anpries, vergeudet hat. Daher die Verworrenheit in den ersten Begriffen und überhaupt das unsäglich Rohe und Plumpe, welches aus der Hülle der Pretiosität und Prätensiosität, in den eigenen philosophischen Versuchen des so erzogenen Geschlechts, hervorsieht. Aber in einem heillosen Irrthum ist Der befangen, welcher vermeint, er könne Kants Philosophie aus den Darstellungen Anderer davon kennen lernen. Vielmehr muß ich vor dergleichen Relationen, zumal aus neuerer Zeit, ernstlich warnen: und gar in diesen allerletzten Jahren sind mir in Schriften der Hegelianer Darstellungen der Kantischen Philosophie vorgekommen, die wirklich ins Fabelhafte gehen. Wie sollten auch die schon in frischer Jugend durch den Unsinn der Hegelei verrenkten und verdorbenen Köpfe noch fähig seyn, Kants tiefsinnigen Untersuchungen zu folgen? Sie sind früh gewöhnt, den hohlsten Wortkram für philosophische Gedanken, die armsäligsten Sophismen für Scharfsinn, und läppischen Aberwitz für Dialektik zu halten, und durch das Aufnehmen rasender Wortzusammenstellungen, bei denen etwas zu denken der Geist sich vergeblich martert und erschöpft, sind ihre Köpfe

desorganisirt. Für sie gehört keine Kritik der Vernunft, für sie keine Philosophie: für sie gehört eine medicina mentis, zunächst als Kathartikon etwan un petit cours de senscommunologie, und dann muß man weiter sehen, ob bei ihnen noch jemals von Philosophie die Rede seyn kann. — Die Kantische Lehre also wird man vergeblich irgend wo anders suchen, als in Kants eigenen Werken: diese aber sind durchweg belehrend, selbst da wo er irrt, selbst da wo er fehlt. In Folge seiner Originalität gilt von ihm im höchsten Grade was eigentlich von allen ächten Philosophen gilt: nur aus ihren eigenen Schriften lernt man sie kennen; nicht aus den Berichten Anderer. Denn die Gedanken jener außerordentlichen Geister können die Filtration durch den gewöhnlichen Kopf hindurch nicht vertragen. Geboren hinter den breiten, hohen, schön gewölbten Stirnen, unter welchen strahlende Augen hervorleuchten, kommen sie, wenn versetzt in die enge Behausung und niedrige Bedachung der engen, gedrückten, dickwändigen Schädel, aus welchen stumpfe, auf persönliche Zwecke gerichtete Blicke hervorspähen, um alle Kraft und alles Leben, und sehen sich selber nicht mehr ähnlich. Ja, man kann sagen, diese Art Köpfe wirken wie unebene Spiegel, in denen Alles sich verrenkt, verzerrt, das Ebenmaaß seiner Schönheit verliert und eine Fratze darstellt. Nur von ihren Urhebern selbst kann man die philosophischen Gedanken empfangen: daher hat wer sich zur Philosophie getrieben fühlt, die unsterblichen Lehrer derselben im stillen Heiligthum ihrer Werke selbst aufzusuchen. Die Hauptkapitel eines jeden dieser ächten Philosophen werden in ihre Lehren hundert Mal mehr Einsicht verschaffen, als die schleppenden und schielenden Relationen darüber, welche Alltagsköpfe zu Stande bringen, die noch zudem meistens tief befangen sind in der jedesmaligen Modephilosophie, oder ihrer eigenen Herzensmeinung. Aber es ist zum Erstaunen, wie entschieden das Publikum vorzugsweise nach jenen Darstellungen aus zwei-

ter Hand greift. Hiebei ſcheint in der That die Wahlverwandtſchaft zu wirken, vermöge welcher die gemeine Natur zu ihres Gleichen gezogen wird und demnach ſogar was ein großer Geiſt geſagt hat lieber von ihres Gleichen vernehmen will. Vielleicht beruht Dies auf dem ſelben Princip mit dem Syſtem des wechſelſeitigen Unterrichts, nach welchem Kinder am beſten von ihres Gleichen lernen.

Jetzt noch ein Wort für die Philoſophieprofeſſoren. — Die Sagacität, den richtigen und feinen Takt, womit ſie meine Philoſophie, gleich bei ihrem Auftreten, als etwas ihren eigenen Beſtrebungen ganz Heterogenes, wohl gar Gefährliches, oder, populär zu reden, etwas das nicht in ihren Kram paßt, erkannt haben, ſo wie die ſichere und ſcharfſinnige Politik, vermöge derer ſie das ihr gegenüber allein richtige Verfahren ſogleich herausfanden, die vollkommene Einmüthigkeit, mit der ſie daſſelbe in Anwendung brachten, endlich die Beharrlichkeit mit welcher ſie ihm treu geblieben ſind, — habe ich von jeher bewundern müſſen. Dieſes Verfahren, welches nebenbei ſich auch durch die überaus leichte Ausführbarkeit empfiehlt, beſteht bekanntlich im gänzlichen Ignoriren und dadurch im Sekretiren, — nach Goethe's maliziöſem Ausdruck, welcher eigentlich das Unterſchlagen des Wichtigen und Bedeutenden beſagt. Die Wirkſamkeit dieſes ſtillen Mittels wird erhöht durch den Korybantenlärm, mit welchem die Geburt der Geiſteskinder der Einverſtandenen gegenſeitig gefeiert wird, und welcher das Publikum nöthigt hinzuſehen und die wichtigen Mienen gewahr zu werden, mit welchen man ſich darüber begrüßt. Wer könnte das Zweckmäßige dieſes Verfahrens verkennen? Iſt doch gegen den Grundſatz primum vivere, deinde philosophari nichts einzuwen-

den. Die Herren wollen leben und zwar von der Philoſophie leben: an dieſe ſind ſie, mit Weib und Kind, gewieſen, und haben, trotz dem povera e nuda vai filosofia des Petrarka, es darauf gewagt. Nun iſt aber meine Philoſophie ganz und gar nicht darauf eingerichtet, daß man von ihr leben könnte. Es fehlt ihr dazu an den erſten, für eine wohlbeſoldete Kathederphiloſophie unerläßlichen Requiſiten, zunächſt gänzlich an einer ſpekulativen Theologie, welche doch gerade — dem leidigen Kant mit ſeiner Vernunftkritik zum Trotz — das Hauptthema aller Philoſophie ſeyn ſoll und muß, wenn gleich dieſe dadurch die Aufgabe erhält, immerfort von dem zu reden, wovon ſie ſchlechterdings nichts wiſſen kann; ja, die meinige ſtatuirt nicht ein Mal die von den Philoſophieprofeſſoren ſo klug erſonnene und ihnen unentbehrlich gewordene Fabel von einer unmittelbar und abſolut erkennenden, anſchauenden, oder vernehmenden Vernunft, die man nur gleich Anfangs ſeinen Leſern aufzubinden braucht, um nachher in das von Kant unſerer Erkenntniß gänzlich und auf immer abgeſperrte Gebiet jenſeit der Möglichkeit aller Erfahrung, auf die bequemſte Weiſe von der Welt, gleichſam mit vier Pferden einzufahren, woſelbſt man ſodann gerade die Grunddogmen des modernen, judaiſirenden, optimiſtiſchen Chriſtenthums unmittelbar offenbart und auf das ſchönſte zurechtgelegt vorfindet. Was nun, in aller Welt, geht meine, dieſer weſentlichen Requiſiten ermangelnde, rückſichtsloſe und nahrungsloſe, grübleriſche Philoſophie, — welche zu ihrem Nordſtern ganz allein die Wahrheit, die nackte, unbelohnte, unbefreundete, oft verfolgte Wahrheit hat und, ohne rechts oder links zu blicken, gerade auf dieſe zuſteuert, — jene alma mater, die gute, nahrhafte Univerſitätsphiloſophie an, welche, mit hundert Abſichten und tauſend Rückſichten belaſtet, behutſam ihres Weges daherlavirt kommt, indem ſie allezeit die Furcht des Herrn, den Willen des Miniſteriums, die Satzungen der Landeskirche, die

Wünſche des Verlegers, den Zuſpruch der Studenten, die gute Freundſchaft der Kollegen, den Gang der Tagespolitik, die momentane Richtung des Publikums und was noch Alles vor Augen hat? Oder was hat mein ſtilles, ernſtes Forſchen nach Wahrheit gemein mit dem gellenden Schulgezänke der Katheder und Bänke, deſſen innerſte Triebfedern ſtets perſönliche Zwecke ſind? Vielmehr ſind beide Arten der Philoſophie ſich von Grund aus heterogen. Darum auch giebt es mit mir keinen Kompromiß und keine Kameradſchaft, und findet bei mir Keiner ſeine Rechnung, als etwan Der, welcher nichts, als die Wahrheit ſuchte; alſo keine der philoſophiſchen Parteien des Tages: denn ſie alle verfolgen ihre Abſichten; ich aber habe bloße Einſichten zu bieten, die zu keiner von jenen paſſen, weil ſie eben nach keiner gemodelt ſind. Damit aber meine Philoſophie ſelbſt katheberfähig würde, müßten erſt ganz andere Zeiten heraufgezogen ſeyn. — Das wäre alſo etwas Schönes, wenn ſo eine Philoſophie, von der man gar nicht leben kann, Luft und Licht, wohl gar allgemeine Beachtung gewönne! Mithin war Dies zu verhüten und mußten dagegen Alle für Einen Mann ſtehen. Beim Beſtreiten und Widerlegen aber hat man nicht ſo leichtes Spiel: auch iſt Dies ſchon darum ein mißliches Mittel, weil es die Aufmerkſamkeit des Publikums auf die Sache hinlenkt und dieſem das Leſen meiner Schriften den Geſchmack an den Lukubrationen der Philoſophieprofeſſoren verderben könnte. Denn wer den Ernſt gekoſtet hat, dem wird der Spaaß, zumal von der langweiligen Art, nicht mehr munden. Demnach alſo iſt das ſo einmüthig ergriffene ſchweigende Syſtem das allein richtige, und kann ich nur rathen, dabei zu bleiben und damit fortzufahren, ſo lange es geht, ſo lange nämlich bis einſt aus dem Ignoriren die Ignoranz abgeleitet wird: dann wird es zum Einlenken gerade noch Zeit ſeyn. Unterweilen bleibt ja doch Jedem unbenommen, ſich hier und da ein Federchen zu eigenem Gebrauch auszurupfen,

da zu Hauſe der Ueberfluß an Gedanken nicht ſehr drückend zu ſeyn pflegt. So kann denn das Ignorir- und Schweigeſyſtem noch eine gute Weile vorhalten, wenigſtens die Spanne Zeit, die ich noch zu leben haben mag; womit ſchon viel gewonnen iſt. Wenn auch dazwiſchen hie und da eine indiskrete Stimme ſich hat vernehmen laſſen, ſo wird ſie doch bald übertäubt vom lauten Vortrag der Profeſſoren, welche das Publikum von ganz andern Dingen, mit wichtiger Miene, zu unterhalten wiſſen. Ich rathe jedoch, auf die Einmüthigkeit des Verfahrens etwas ſtrenger zu halten und beſonders die jungen Leute zu überwachen, als welche bisweilen ſchrecklich indiskret ſind. Denn ſelbſt ſo kann ich doch nicht verbürgen, daß das belobte Verfahren für immer vorhalten wird, und kann für den endlichen Ausgang nicht einſtehen. Es iſt nämlich eine eigene Sache um die Lenkung des im Ganzen guten und folgſamen Publikums. Wenn wir auch ſo ziemlich zu allen Zeiten die Gorgiaſſe und Hippiaſſe oben auf ſehen, das Abſurde in der Regel kulminirt und es unmöglich ſcheint, daß durch den Chorus der Bethörer und Bethörten die Stimme des Einzelnen je durchdränge; — ſo bleibt dennoch jederzeit den ächten Werken eine ganz eigenthümliche, ſtille, langſame, mächtige Wirkung, und wie durch ein Wunder ſieht man ſie endlich aus dem Getümmel ſich erheben, gleich einem Aeroſtaten, der aus dem dicken Dunſtkreiſe dieſes Erdenraums in reinere Regionen emporſchwebt, wo er, ein Mal angekommen, ſtehen bleibt, und Keiner mehr ihn herabzuziehen vermag.

Geſchrieben in Frankfurt a. M. im Februar 1844.

Vorrede zur dritten Auflage.

Das Wahre und Aechte würde leichter in der Welt Raum gewinnen, wenn nicht Die, welche unfähig sind, es hervorzubringen, zugleich verschworen wären, es nicht aufkommen zu lassen. Dieser Umstand hat schon Manches, das der Welt zu Gute kommen sollte, gehemmt und verzögert, wo nicht gar erstickt. Für mich ist seine Folge gewesen, daß, obwohl ich erst dreißig Jahre zählte, als die erste Auflage dieses Werkes erschien, ich diese dritte nicht früher, als im zweiundsiebenzigsten erlebe. Darüber jedoch finde ich Trost in Petrarka's Worten: si quis, tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est (de vera sapientia, p. 140). Bin ich zuletzt doch auch angelangt und habe die Befriedigung, am Ende meiner Laufbahn den Anfang meiner Wirksamkeit zu sehen, unter der Hoffnung, daß sie, einer alten Regel gemäß, in dem Verhältniß lange dauern wird, als sie spät angefangen hat. —

Der Leser wird in dieser dritten Auflage nichts von Dem vermissen, was die zweite enthält, wohl aber beträchtlich mehr erhalten, indem sie, vermöge der ihr gegebenen Zusätze, bei gleichem Druck, 136 Seiten mehr hat, als die zweite.

Sieben Jahre nach dem Erscheinen der zweiten Auflage habe ich zwei Bände „Parerga und Paralipomena" herausgegeben. Das unter letzterem Namen Begriffene besteht in Zusätzen zur systematischen Darstellung meiner Philosophie und würde seine richtige Stelle in diesen Bänden gefunden haben: allein ich mußte es damals unterbringen wo ich konnte, da es sehr zweifelhaft war, ob ich diese dritte Auflage erleben würde. Man findet es im zweiten Bande besagter Parerga und wird es an den Ueberschriften der Kapitel leicht erkennen.

Frankfurt a. M. im September 1859.

Erſtes Buch.

Der Welt als Vorſtellung

erſte Betrachtung:

Die Vorſtellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wiſſenſchaft.

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!

Jean-Jacques Rousseau.

§. 1.

„Die Welt ist meine Vorstellung:“ — dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektirte abstrakte Bewußtseyn bringen kann: und thut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist. — Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgesprochen werden kann, so ist es diese: denn sie ist die Aussage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner, als alle andern, als Zeit, Raum und Kausalität ist: denn alle diese setzen jene eben schon voraus, und wenn jede dieser Formen, welche alle wir als so viele besondere Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannt haben, nur für eine besondere Klasse von Vorstellungen gilt; so ist dagegen das Zerfallen in Objekt und Subjekt die gemeinsame Form aller jener Klassen, ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstrakt oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß Alles, was für die Erkenntniß da ist, also diese ganze Welt,

nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit Einem Wort, Vorstellung. Natürlich gilt Dieses, wie von der Gegenwart, so auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernsten, wie vom Nahen: denn es gilt von Zeit und Raum selbst, in welchen allein sich dieses alles unterscheidet. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtseyn durch das Subjekt behaftet, und ist nur für das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung.

Neu ist diese Wahrheit keineswegs. Sie lag schon in den skeptischen Betrachtungen, von welchen Kartesius ausging. Berkeley aber war der erste, welcher sie entschieden aussprach: er hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst um die Philosophie erworben, wenn gleich das Uebrige seiner Lehren nicht bestehen kann. Kants erster Fehler war die Vernachlässigung dieses Satzes, wie im Anhange ausgeführt ist. — Wie früh hingegen diese Grundwahrheit von den Weisen Indiens erkannt worden ist, indem sie als der Fundamentalsatz der dem Vyasa zugeschriebenen Vedantaphilosophie auftritt, bezeugt W. Jones, in der letzten seiner Abhandlungen: on the philosophy of the Asiatics; Asiatic researches, Vol. IV, p. 164: the fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms*). Diese Worte drücken das Zusammenbestehn der empirischen Realität mit der transscendentalen Idealität hinlänglich aus.

Also nur von der angegebenen Seite, nur sofern sie Vorstellung ist, betrachten wir die Welt in diesem ersten Buche. Daß

*) Das Grunddogma der Vedantaschule bestand nicht im Ableugnen des Daseyns der Materie, d. h. der Solidität, Undurchdringlichkeit und Ausdehnung (welche zu leugnen Wahnsinn wäre), sondern in der Berichtigung des gewöhnlichen Begriffs derselben, durch die Behauptung, daß sie kein von der erkennenden Auffassung unabhängiges Daseyn habe; indem Daseyn und Wahrnehmbarkeit Wechselbegriffe seien.

jedoch diese Betrachtung, ihrer Wahrheit unbeschadet, eine einseitige, folglich durch irgend eine willkürliche Abstraktion hervorgerufen ist, kündigt Jedem das innere Widerstreben an, mit welchem er die Welt als seine bloße Vorstellung annimmt; welcher Annahme er sich andererseits doch nimmermehr entziehen kann. Die Einseitigkeit dieser Betrachtung aber wird das folgende Buch ergänzen, durch eine Wahrheit, welche nicht so unmittelbar gewiß ist, wie die, von der wir hier ausgehen; sondern zu welcher nur tiefere Forschung, schwierigere Abstraktion, Trennung des Verschiedenen und Vereinigung des Identischen führen kann, — durch eine Wahrheit, welche sehr ernst und Jedem, wo nicht furchtbar, doch bedenklich seyn muß: nämlich diese, daß eben auch er sagen kann und sagen muß: „die Welt ist mein Wille." —

Bis dahin aber, also in diesem ersten Buch, ist es nöthig, unverwandt diejenige Seite der Welt zu betrachten, von welcher wir ausgehen, die Seite der Erkennbarkeit, und demnach, ohne Widerstreben, alle irgend vorhandenen Objekte, ja sogar den eigenen Leib (wie wir bald näher erörtern werden) nur als Vorstellung zu betrachten, bloße Vorstellung zu nennen. Das, wovon hierbei abstrahirt wird, ist, wie später hoffentlich Jedem gewiß seyn wird, immer nur der Wille, als welcher allein die andere Seite der Welt ausmacht: denn diese ist, wie einerseits durch und durch Vorstellung, so andererseits durch und durch Wille. Eine Realität aber, die keines von diesen Beiden wäre, sondern ein Objekt an sich (zu welcher auch Kants Ding an sich ihm leider unter den Händen ausgeartet ist), ist ein erträumtes Unding und dessen Annahme ein Irrlicht in der Philosophie.

§. 2.

Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer da ist. Als dieses Subjekt findet Jeder sich selbst, jedoch nur sofern er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntniß ist. Objekt ist aber schon sein Leib, welchen selbst wir daher, von diesem Standpunkt aus, Vorstellung nennen. Denn der Leib ist Objekt unter Ob-

jekten und den Gesetzen der Objekte unterworfen, obwohl er unmittelbares Objekt ist*). Er liegt, wie alle Objekte der Anschauung, in den Formen alles Erkennens, in Zeit und Raum, durch welche die Vielheit ist. Das Subjekt aber, das Erkennende, nie Erkannte, liegt auch nicht in diesen Formen, von denen selbst es vielmehr immer schon vorausgesetzt wird: ihm kommt also weder Vielheit, noch deren Gegensatz, Einheit, zu. Wir erkennen es nimmer, sondern es eben ist es, das erkennt, wo nur erkannt wird.

Die Welt als Vorstellung also, in welcher Hinsicht allein wir sie hier betrachten, hat zwei wesentliche, nothwendige und untrennbare Hälften. Die eine ist das Objekt: dessen Form ist Raum und Zeit, durch diese die Vielheit. Die andere Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit: denn sie ist ganz und ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen; daher ein einziges von diesen, eben so vollständig, als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekt die Welt als Vorstellung ergänzt: verschwände aber auch jenes einzige; so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr. Diese Hälften sind daher unzertrennlich, selbst für den Gedanken: denn jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Daseyn, ist mit ihr da und verschwindet mit ihr. Sie begränzen sich unmittelbar: wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Gränze zeigt sich eben darin, daß die wesentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objekts, welche Zeit, Raum und Kausalität sind, auch ohne die Erkenntniß des Objekts selbst, vom Subjekt ausgehend gefunden und vollständig erkannt werden können, d. h. in Kants Sprache, a priori in unserm Bewußtseyn liegen. Dieses entdeckt zu haben, ist ein Hauptverdienst Kants und ein sehr großes. Ich behaupte nun überdies, daß der Satz vom Grunde der gemeinschaftliche Ausdruck für alle diese uns a priori bewußten Formen des Objekts ist, und daß daher Alles, was wir rein a priori wissen, nichts ist, als eben der Inhalt jenes Satzes und was aus diesem folgt, in ihm also eigentlich unsere ganze a priori gewisse Erkenntniß ausgesprochen ist. In meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde habe ich ausführlich gezeigt, wie jedes irgend

*) Ueber den Satz vom Grunde, 2. Aufl., §. 22.

mögliche Objekt demselben unterworfen ist, d. h. in einer nothwendigen Beziehung zu andern Objekten steht, einerseits als bestimmt, andererseits als bestimmend: dies geht so weit, daß das ganze Daseyn aller Objekte, sofern sie Objekte, Vorstellungen und nichts anderes sind, ganz und gar zurückläuft auf jene ihre nothwendige Beziehung zu einander, nur in solcher besteht, also gänzlich relativ ist: wovon bald ein Mehreres. Ich habe ferner gezeigt, daß, gemäß den Klassen, in welche die Objekte ihrer Möglichkeit nach zerfallen, jene nothwendige Beziehung, welche der Satz vom Grunde im Allgemeinen ausdrückt, in andern Gestalten erscheint; wodurch wiederum die richtige Eintheilung jener Klassen sich bewährt. Ich setze hier beständig alles dort Gesagte als bekannt und dem Leser gegenwärtig voraus: denn es würde, wenn es nicht dort schon gesagt wäre, hier seine nothwendige Stelle haben.

§. 3.

Der Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen ist der des Intuitiven und Abstrakten. Letzteres macht nur eine Klasse von Vorstellungen aus, die Begriffe: und diese sind auf der Erde allein das Eigenthum des Menschen, dessen ihn von allen Thieren unterscheidende Fähigkeit zu denselben von jeher Vernunft genannt worden ist*). Wir werden weiterhin diese abstrakten Vorstellungen für sich betrachten, zuvörderst aber ausschließlich von der intuitiven Vorstellung reden. Diese nun befaßt die ganze sichtbare Welt, oder die gesammte Erfahrung, nebst den Bedingungen der Möglichkeit derselben. Es ist, wie gesagt, eine sehr wichtige Entdeckung Kants, daß eben diese Bedingungen, diese Formen derselben, d. h. das Allgemeinste in ihrer Wahrnehmung, das allen ihren Erscheinungen auf gleiche Weise Eigene, Zeit und Raum, auch für sich und abgesondert von ihrem Inhalt, nicht nur in abstracto gedacht, sondern auch unmittelbar angeschaut werden kann, und daß diese Anschauung nicht etwan

*) Kant allein hat diesen Begriff der Vernunft verwirrt, in welcher Hinsicht ich auf den Anhang verweise, wie auch auf meine „Grundprobleme der Ethik": Grundl. d. Moral, §. 6, S. 148—154, der ersten Auflage.

ein durch Wiederholung von der Erfahrung entlehntes Phantasma ist, sondern so sehr unabhängig von der Erfahrung, daß vielmehr umgekehrt diese als von jener abhängig gedacht werden muß, indem die Eigenschaften des Raumes und der Zeit, wie sie die Anschauung a priori erkennt, für alle mögliche Erfahrung als Gesetze gelten, welchen gemäß diese überall ausfallen muß. Dieserhalb habe ich, in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, Zeit und Raum, sofern sie rein und inhaltsleer angeschaut werden, als eine besondere und für sich bestehende Klasse von Vorstellungen betrachtet. So wichtig nun auch diese von Kant entdeckte Beschaffenheit jener allgemeinen Formen der Anschauung ist, daß sie nämlich für sich und unabhängig von der Erfahrung anschaulich und ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit nach erkennbar sind, worauf die Mathematik mit ihrer Unfehlbarkeit beruht; so ist es doch eine nicht minder beachtungswerthe Eigenschaft derselben, daß der Satz vom Grunde, der die Erfahrung als Gesetz der Kausalität und Motivation, und das Denken als Gesetz der Begründung der Urtheile bestimmt, hier in einer ganz eigenthümlichen Gestalt auftritt, der ich den Namen *Grund des Seyns* gegeben habe, und welche in der Zeit die Folge ihrer Momente, und im Raum die Lage seiner sich ins Unendliche wechselseitig bestimmenden Theile ist.

Wem aus der einleitenden Abhandlung die vollkommene Identität des Inhalts des Satzes vom Grunde, bei aller Verschiedenheit seiner Gestalten, deutlich geworden ist, der wird auch überzeugt seyn, wie wichtig zur Einsicht in sein innerstes Wesen gerade die Erkenntniß der einfachsten seiner Gestaltungen, als solcher, ist, und für diese haben wir die *Zeit* erkannt. Wie in ihr jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst wieder eben so schnell vertilgt zu werden; wie Vergangenheit und Zukunft (abgesehen von den Folgen ihres Inhalts) so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Gränze zwischen beiden ist; eben so werden wir dieselbe Nichtigkeit auch in allen andern Gestalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen und einsehen, daß wie die Zeit, so auch der Raum, und wie dieser, so auch Alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, Alles also, was aus Ursachen oder Motiven hervorgeht, nur ein relatives

Daseyn hat, nur durch und für ein Anderes, ihm gleichartiges, d. h. wieder nur eben so bestehendes, ist. Das Wesentliche dieser Ansicht ist alt: Herakleitos bejammerte in ihr den ewigen Fluß der Dinge; Platon würdigte ihren Gegenstand herab, als das immerdar Werdende, aber nie Seiende; Spinoza nannte es bloße Accidenzien der allein seienden und bleibenden einzigen Substanz; Kant setzte das so Erkannte als bloße Erscheinung dem Dinge an sich entgegen; endlich die uralte Weisheit der Inder spricht: „es ist die Maja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei: denn sie gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von ferne für ein Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange ansieht.“ (Diese Gleichnisse finden sich in unzähligen Stellen der Veden und Puranas wiederholt.) Was Alle diese aber meinten und wovon sie reden, ist nichts Anderes, als was auch wir jetzt eben betrachten: die Welt als Vorstellung, unterworfen dem Satze des Grundes.

§. 4.

Wer die Gestaltung des Satzes vom Grunde, welche in der reinen Zeit als solcher erscheint und auf der alles Zählen und Rechnen beruht, erkannt hat, der hat eben damit auch das ganze Wesen der Zeit erkannt. Sie ist weiter nichts, als eben jene Gestaltung des Satzes vom Grunde, und hat keine andere Eigenschaft. Succession ist die Gestalt des Satzes vom Grunde in der Zeit; Succession ist das ganze Wesen der Zeit. — Wer ferner den Satz vom Grunde, wie er im bloßen rein angeschauten Raum herrscht, erkannt hat, der hat eben damit das ganze Wesen des Raumes erschöpft; da dieser durch und durch nichts Anderes ist, als die Möglichkeit der wechselseitigen Bestimmungen seiner Theile durch einander, welche Lage heißt. Die ausführliche Betrachtung dieser und Niederlegung der sich daraus ergebenden Resultate in abstrakte Begriffe, zu bequemerer Anwendung, ist der Inhalt der ganzen Geometrie. — Eben so nun, wer diejenige Gestaltung des Satzes vom Grunde, welche den Inhalt jener Formen (der

Zeit und des Raumes), ihre Wahrnehmbarkeit, d. i. die Materie, beherrscht, also das Gesetz der Kausalität erkannt hat; der hat eben damit das ganze Wesen der Materie als solcher erkannt: denn diese ist durch und durch nichts als Kausalität, welches Jeder unmittelbar einsieht, sobald er sich besinnt. Ihr Seyn nämlich ist ihr Wirken: kein anderes Seyn derselben ist auch nur zu denken möglich. Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit: ihre Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (das selbst Materie ist) bedingt die Anschauung, in der sie allein existirt: die Folge der Einwirkung jedes andern materiellen Objekts auf ein anderes wird nur erkannt, sofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Objekt einwirkt, besteht nur darin. Ursach und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Seyn ist ihr Wirken. (Das Nähere hierüber in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21, S. 77.) Höchst treffend ist daher im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen Wirklichkeit genannt*), welches Wort viel bezeichnender ist, als Realität. Das, worauf sie wirkt, ist allemal wieder Materie: ihr ganzes Seyn und Wesen besteht also nur in der gesetzmäßigen Veränderung, die ein Theil derselben im andern hervorbringt, ist folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Gränzen geltenden Relation, also eben wie die Zeit, eben wie der Raum.

Zeit aber und Raum, jedes für sich, sind auch ohne die Materie anschaulich vorstellbar; die Materie aber nicht ohne jene. Schon die Form, welche von ihr unzertrennlich ist, setzt den Raum voraus, und ihr Wirken, in welchem ihr ganzes Daseyn besteht, betrifft immer eine Veränderung, also eine Bestimmung der Zeit. Aber Zeit und Raum werden nicht bloß jedes für sich von der Materie vorausgesetzt; sondern eine Vereinigung beider macht ihr Wesen aus, eben weil dieses, wie gezeigt, im Wirken, in der Kausalität, besteht. Alle gedenkbaren, unzähligen Erscheinungen und Zustände nämlich könnten im unendlichen Raum, ohne sich zu beengen, neben einander liegen, oder auch in der unendlichen Zeit, ohne sich zu stören, auf einander folgen; daher dann eine nothwendige Beziehung derselben auf einander und eine Regel,

*) Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. *Seneca* epist. 81.

welche sie dieser gemäß bestimmte, keineswegs nöthig, ja nicht einmal anwendbar wäre: folglich gäbe es alsdann, bei allem Nebeneinander im Raum und allem Wechsel in der Zeit, so lange jede dieser beiden Formen für sich, und ohne Zusammenhang mit der andern ihren Bestand und Lauf hätte, noch gar keine Kausalität, und da diese das eigentliche Wesen der Materie ausmacht, auch keine Materie. — Nun aber erhält das Gesetz der Kausalität seine Bedeutung und Nothwendigkeit allein dadurch, daß das Wesen der Veränderung nicht im bloßen Wechsel der Zustände an sich, sondern vielmehr darin besteht, daß an *demselben Ort* im Raum jetzt *ein* Zustand ist und darauf *ein anderer*, und zu *einer* und derselben bestimmten Zeit *hier* dieser Zustand und *dort* jener: nur diese gegenseitige Beschränkung der Zeit und des Raums durch einander giebt einer Regel, nach der die Veränderung vorgehen muß, Bedeutung und zugleich Nothwendigkeit. Was durch das Gesetz der Kausalität bestimmt wird, ist also nicht die Succession der Zustände in der bloßen Zeit, sondern diese Succession in Hinsicht auf einen bestimmten Raum, und nicht das Daseyn der Zustände an einem bestimmten Ort, sondern an diesem Ort zu einer bestimmten Zeit. Die Veränderung, d. h. der nach dem Kausalgesetz eintretende Wechsel, betrifft also jedesmal einen bestimmten Theil des Raumes und einen bestimmten Theil der Zeit *zugleich* und im Verein. Demzufolge vereinigt die Kausalität den Raum mit der Zeit. Wir haben aber gefunden, daß im Wirken, also in der Kausalität, das ganze Wesen der Materie besteht: folglich müssen auch in dieser Raum und Zeit vereinigt seyn, d. h. sie muß die Eigenschaften der Zeit und die des Raumes, so sehr sich beide widerstreiten, zugleich an sich tragen, und was in jedem von jenen beiden für sich unmöglich ist, muß sie in sich vereinigen, also die bestandlose Flucht der Zeit mit dem starren unveränderlichen Beharren des Raumes, die unendliche Theilbarkeit hat sie von beiden. Diesem gemäß finden wir durch sie zuvörderst das *Zugleichseyn* herbeigeführt, welches weder in der bloßen Zeit, die kein Nebeneinander, noch im bloßen Raum, der kein Vor, Nach oder Jetzt kennt, seyn konnte. Das *Zugleichseyn* vieler Zustände aber macht eigentlich das Wesen der Wirklichkeit aus: denn durch dasselbe wird allererst die *Dauer* möglich, indem nämlich diese nur erkennbar ist an dem Wechsel des mit dem

Dauernden zugleich Vorhandenen: aber auch nur mittelst des Dauernden im Wechsel erhält dieser jetzt den Charakter der Veränderung, d. h. des Wandels der Qualität und Form, beim Beharren der Substanz, d. i. der Materie*). Im bloßen Raum wäre die Welt starr und unbeweglich: kein Nacheinander, keine Veränderung, kein Wirken: eben mit dem Wirken ist aber auch die Vorstellung der Materie aufgehoben. In der bloßen Zeit wiederum wäre alles flüchtig: kein Beharren, kein Nebeneinander und daher kein Zugleich, folglich keine Dauer: also wieder auch keine Materie. Erst durch die Vereinigung von Zeit und Raum erwächst die Materie, d. i. die Möglichkeit des Zugleichseyns und dadurch der Dauer, durch diese wieder des Beharrens der Substanz, bei der Veränderung der Zustände**). Im Verein von Zeit und Raum ihr Wesen habend, trägt die Materie durchweg das Gepräge von beiden. Sie beurkundet ihren Ursprung aus dem Raum, theils durch die Form, die von ihr unzertrennlich ist, besonders aber (weil der Wechsel allein der Zeit angehört, in dieser allein und für sich aber nichts Bleibendes ist) durch ihr Beharren (Substanz), dessen Gewißheit a priori daher ganz und gar von der des Raumes abzuleiten ist***): ihren Ursprung aus der Zeit aber offenbart sie an der Qualität (Accidenz), ohne die sie nie erscheint, und welche schlechthin immer Kausalität, Wirken auf andere Materie, also Veränderung (ein Zeitbegriff) ist. Die Gesetzmäßigkeit dieses Wirkens aber bezieht sich immer auf Raum und Zeit zugleich und hat eben nur dadurch Bedeutung. Was für ein Zustand zu dieser Zeit an diesem Ort eintreten muß, ist die Bestimmung, auf welche ganz allein die Gesetzgebung der Kausalität sich erstreckt. Auf dieser Ableitung der Grundbestimmungen der Materie aus den uns a priori bewußten Formen unserer Erkenntniß beruht es, daß wir ihr gewisse Eigenschaften a priori zuerkennen, nämlich Raumerfüllung, d. i. Undurchdring-

*) Daß Materie und Substanz Eines sind, ist im Anhange ausgeführt.

**) Dies zeigt auch den Grund der Kantischen Erklärung der Materie, „daß sie sei das Bewegliche im Raum“: denn Bewegung besteht nur in der Vereinigung von Raum und Zeit.

***) Nicht von der Erkenntniß der Zeit, wie Kant will, welches im Anhange ausgeführt.

lichkeit, d. i. Wirksamkeit, sodann Ausdehnung, unendliche Theilbarkeit, Beharrlichkeit, d. h. Unzerstörbarkeit, und endlich Beweglichkeit: hingegen ist die Schwere, ihrer Ausnahmslosigkeit ungeachtet, doch wohl der Erkenntniß a posteriori beizuzählen, obgleich Kant in den „Metaphys. Anfangsgr. d. Naturwiss.", S. 71 (Rosenkranz: Ausg., S. 372) sie als a priori erkennbar aufstellt.

Wie aber das Objekt überhaupt nur für das Subjekt da ist, als dessen Vorstellung; so ist jede besondere Klasse von Vorstellungen nur für eine eben so besondere Bestimmung im Subjekt da, die man ein Erkenntnißvermögen nennt. Das subjektive Korrelat von Zeit und Raum für sich, als leere Formen, hat Kant reine Sinnlichkeit genannt, welcher Ausdruck, weil Kant hier die Bahn brach, beibehalten werden mag; obgleich er nicht recht paßt, da Sinnlichkeit schon Materie voraussetzt. Das subjektive Korrelat der Materie oder der Kausalität, denn beide sind Eines, ist der Verstand, und er ist nichts außerdem. Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, Vieles umfassende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Aeußerungen. Umgekehrt ist alle Kausalität, also alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit, nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande. Die erste, einfachste, stets vorhandene Aeußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt: diese ist durchaus Erkenntniß der Ursache aus der Wirkung: daher ist alle Anschauung intellektual. Es könnte dennoch nie zu ihr kommen, wenn nicht irgend eine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkte diente. Dieses aber ist die Wirkung auf die thierischen Leiber. Insofern sind diese die unmittelbaren Objekte des Subjekts: die Anschauung aller andern Objekte ist durch sie vermittelt. Die Veränderungen, welche jeder thierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letzteren als eines Objekts. Diese Beziehung ist kein Schluß in abstrakten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, nothwendig und sicher. Sie ist die Erkenntnißweise des reinen Verstandes, ohne welchen es nie zur Anschauung käme; sondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtseyn der Veränderungen des

unmittelbaren Objekts übrig bliebe, die völlig bedeutungslos auf einander folgten, wenn sie nicht etwan als Schmerz oder Wollust eine Bedeutung für den Willen hätten. Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht; so verwandelt der Verstand mit einem Schlage, durch seine einzige, einfache Funktion, die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht die Anschauung: es sind bloße Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet, der Gestalt nach wechselnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend: denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorstellung Materie, d. i. Wirksamkeit. Diese Welt als Vorstellung ist, wie nur durch den Verstand, auch nur für den Verstand da. Im ersten Kapitel meiner Abhandlung „über das Sehen und die Farben" habe ich bereits auseinandergesetzt, wie aus den Datis, welche die Sinne liefern, der Verstand die Anschauung schafft, wie durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Objekt die verschiedenen Sinne erhalten, das Kind die Anschauung erlernt, wie eben nur dieses den Aufschluß über so viele Sinnenphänomene giebt, über das einfache Sehen mit zwei Augen, über das Doppeltsehen beim Schielen, oder bei ungleicher Entfernung hinter einander stehender Gegenstände, die man zugleich ins Auge faßt, und über allen Schein, welcher durch eine plötzliche Veränderung an den Sinneswerkzeugen hervorgebracht wird. Viel ausführlicher und gründlicher jedoch habe ich diesen wichtigen Gegenstand behandelt in der zweiten Auflage der Abhdlg. über den Satz vom Grunde, §. 21. Alles daselbst Gesagte hätte hier seine nothwendige Stelle, müßte also eigentlich hier nochmals gesagt werden: da ich indessen fast so viel Widerwillen habe, mich selbst, als Andere abzuschreiben, auch nicht im Stande bin, es besser, als dort geschehen, darzustellen; so verweise ich darauf, statt es hier zu wiederholen, setze es nun aber auch als bekannt voraus.

Das Sehenlernen der Kinder und operirter Blindgebornen, das einfache Sehen des doppelt, mit zwei Augen, Empfundenen, das Doppeltsehen und Doppelttasten bei der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer gewöhnlichen Lage, die aufrechte Erscheinung der Gegenstände, während ihr Bild im Auge verkehrt steht,

das Uebertragen der Farbe, welche bloß eine innere Function, eine polarische Theilung der Thätigkeit des Auges ist, auf die äußern Gegenstände, und endlich auch das Stereoskop — dies Alles sind feste und unwiderlegliche Beweise davon, daß alle Anschauung nicht bloß sensual, sondern intellectual, d. h. reine Verstandeserkenntniß der Ursache aus der Wirkung ist, folglich das Gesetz der Kausalität voraussetzt, von dessen Erkenntniß alle Anschauung, mithin alle Erfahrung, ihrer ersten und ganzen Möglichkeit nach, abhängt, nicht umgekehrt die Erkenntniß des Kausalgesetzes von der Erfahrung, welches letztere der Humische Skepticismus war, der erst hierdurch widerlegt ist. Denn die Unabhängigkeit der Erkenntniß der Kausalität von aller Erfahrung, d. h. ihre Apriorität, kann allein dargethan werden aus der Abhängigkeit aller Erfahrung von ihr: und dieses wieder kann allein geschehen, indem man auf die hier angegebene und an den soeben bezeichneten Stellen ausgeführte Art nachweist, daß die Erkenntniß der Kausalität in der Anschauung überhaupt, in deren Gebiet alle Erfahrung liegt, schon enthalten ist, also völlig a priori in Hinsicht auf die Erfahrung besteht, von ihr als Bedingung vorausgesetzt wird, nicht sie voraussetzt: nicht aber kann dasselbe dargethan werden auf die von Kant versuchte und von mir in der Abhandlung über den Satz vom Grunde §. 23 kritisirte Weise.

§. 5.

Man hüte sich aber vor dem großen Mißverständniß, daß, weil die Anschauung durch die Erkenntniß der Kausalität vermittelt ist, deswegen zwischen Objekt und Subjekt das Verhältniß von Ursach und Wirkung bestehe; da vielmehr dasselbe immer nur zwischen unmittelbarem und vermitteltem Objekt, also immer nur zwischen Objekten Statt findet. Eben auf jener falschen Voraussetzung beruht der thörichte Streit über die Realität der Außenwelt, in welchem sich Dogmatismus und Skepticismus gegenüberstehen und jener bald als Realismus, bald als Idealismus auftritt. Der Realismus setzt das Objekt als Ursach, und deren Wirkung ins Subjekt. Der Fichte'sche Idealismus macht das Objekt zur Wirkung des Subjekts. Weil nun aber, was nicht

genug eingeschärft werden kann, zwischen Subjekt und Objekt gar kein Verhältniß nach dem Satz vom Grunde Statt findet; so konnte auch weder die eine, noch die andere der beiden Behauptungen je bewiesen werden, und der Skepticismus machte auf beide siegreiche Angriffe. — Wie nämlich das Gesetz der Kausalität schon, als Bedingung, der Anschauung und Erfahrung vorhergeht, daher nicht aus diesen (wie Hume meinte) gelernt seyn kann; so gehen Objekt und Subjekt, schon als erste Bedingung, aller Erkenntniß, daher auch dem Satz vom Grunde überhaupt, vorher, da dieser nur die Form alles Objekts, die durchgängige Art und Weise seiner Erscheinung ist; das Objekt aber immer schon das Subjekt voraussetzt: zwischen beiden also kann kein Verhältniß von Grund und Folge seyn. Meine Abhandlung über den Satz vom Grunde soll eben dieses leisten, daß sie den Inhalt jenes Satzes als die wesentliche Form alles Objekts, d. h. als die allgemeine Art und Weise alles Objektseyns darstellt, als etwas, das dem Objekt als solchem zukommt: als solches aber setzt das Objekt überall das Subjekt voraus, als sein nothwendiges Korrelat: dieses bleibt also immer außerhalb des Gebietes der Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Der Streit über die Realität der Außenwelt beruht eben auf jener falschen Ausdehnung der Gültigkeit des Satzes vom Grunde auch auf das Subjekt, und von diesem Mißverständnisse ausgehend konnte er sich selbst nie verstehen. Einerseits will der realistische Dogmatismus, die Vorstellung als Wirkung des Objekts betrachtend, diese beiden, Vorstellung und Objekt, die eben Eines sind, trennen und eine von der Vorstellung ganz verschiedene Ursache annehmen, ein Objekt an sich, unabhängig vom Subjekt: etwas völlig Undenkbares: denn eben schon als Objekt setzt es immer wieder das Subjekt voraus und bleibt daher immer nur dessen Vorstellung. Ihm stellt der Skepticismus, unter derselben falschen Voraussetzung, entgegen, daß man in der Vorstellung immer nur die Wirkung habe, nie die Ursache, also nie das Seyn, immer nur das Wirken der Objekte kenne; dieses aber mit jenem vielleicht gar keine Aehnlichkeit haben möchte, ja wohl gar überhaupt ganz fälschlich angenommen würde, da das Gesetz der Kausalität erst aus der Erfahrung angenommen sei, deren Realität nun wieder darauf beruhen soll. — Hierauf nun gehört

Beiden die Belehrung, erstlich, daß Objekt und Vorstellung das Selbe sind; dann, daß das Seyn der anschaulichen Objekte eben ihr Wirken ist, daß eben in diesem des Dinges Wirklichkeit besteht, und die Forderung des Daseyns des Objekts außer der Vorstellung des Subjekts und auch eines Seyns des wirklichen Dinges verschieden von seinem Wirken, gar keinen Sinn hat und ein Widerspruch ist; daß daher die Erkenntniß der Wirkungsart eines angeschauten Objekts eben auch es selbst erschöpft, sofern es Objekt, d. h. Vorstellung ist, da außerdem für die Erkenntniß nichts an ihm übrig bleibt. Insofern ist also die angeschaute Welt in Raum und Zeit, welche sich als lauter Kausalität kund giebt, vollkommen real, und ist durchaus das, wofür sie sich giebt, und sie giebt sich ganz und ohne Rückhalt, als Vorstellung, zusammenhängend nach dem Gesetz der Kausalität. Dieses ist ihre empirische Realität. Andererseits aber ist alle Kausalität nur im Verstande und für den Verstand, jene ganze wirkliche, d. i. wirkende Welt ist also als solche immer durch den Verstand bedingt und ohne ihn nichts. Aber nicht nur dieserhalb, sondern schon weil überhaupt kein Objekt ohne Subjekt sich ohne Widerspruch denken läßt, müssen wir dem Dogmatiker, der die Realität der Außenwelt als ihre Unabhängigkeit vom Subjekt erklärt, eine solche Realität derselben schlechthin ableugnen. Die ganze Welt der Objekte ist und bleibt Vorstellung, und eben deswegen durchaus und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt: d. h. sie hat transscendentale Idealität. Sie ist aber dieserwegen nicht Lüge, noch Schein: sie giebt sich als das, was sie ist, als Vorstellung, und zwar als eine Reihe von Vorstellungen, deren gemeinschaftliches Band der Satz vom Grunde ist. Sie ist als solche dem gesunden Verstande, selbst ihrer innersten Bedeutung nach, verständlich und redet eine ihm vollkommen deutliche Sprache. Bloß dem durch Vernünfteln verschrobenen Geist kann es einfallen, über ihre Realität zu streiten, welches allemal durch unrichtige Anwendung des Satzes vom Grunde geschieht, der zwar alle Vorstellungen, welcher Art sie auch seyen, unter einander verbindet, keineswegs aber diese mit dem Subjekt, oder mit etwas, das weder Subjekt noch Objekt wäre, sondern bloß Grund des Objekts; ein Unbegriff, weil nur Objekte Grund seyn können und zwar immer wieder von Objekten. — Wenn man dem Ur-

sprung dieser Frage nach der Realität der Außenwelt noch genauer nachforscht, so findet man, daß außer jener falschen Anwendung des Satzes vom Grunde auf Das, was außer seinem Gebiete liegt, noch eine besondere Verwechselung seiner Gestalten hinzukommt, nämlich diejenige Gestalt, die er bloß in Hinsicht auf die Begriffe oder abstrakten Vorstellungen hat, wird auf die anschaulichen Vorstellungen, die realen Objekte, übertragen und ein Grund des Erkennens gefordert von Objekten, die keinen andern als einen Grund des Werdens haben können. Ueber die abstrakten Vorstellungen, die zu Urtheilen verknüpften Begriffe, herrscht der Satz vom Grunde allerdings in der Art, daß jedes derselben seinen Werth, seine Gültigkeit, seine ganze Existenz, hier *Wahrheit* genannt, einzig und allein hat durch die Beziehung des Urtheils auf etwas außer ihm, seinen Erkenntnißgrund, auf welchen also immer zurückgegangen werden muß. Ueber die realen Objekte hingegen, die anschaulichen Vorstellungen, herrscht der Satz vom Grunde nicht als Satz vom Grund des *Erkennens*, sondern des *Werdens*, als Gesetz der Kausalität: jedes derselben hat ihm dadurch, daß es *geworden* ist, d. h. als Wirkung aus einer Ursache hervorgegangen ist, schon seine Schuld abgetragen: die Forderung eines Erkenntnißgrundes hat hier also keine Gültigkeit und keinen Sinn; sondern gehört einer ganz anderen Klasse von Objekten an. Daher auch erregt die anschauliche Welt, so lange man bei ihr stehen bleibt, im Betrachter weder Skrupel noch Zweifel: es giebt hier weder Irrthum noch Wahrheit; diese sind ins Gebiet des Abstrakten, der Reflexion gebannt. Hier aber liegt für Sinne und Verstand die Welt offen da, giebt sich mit naiver Wahrheit für Das, was sie ist, für anschauliche Vorstellung, welche gesetzmäßig am Bande der Kausalität sich entwickelt.

So wie wir die Frage nach der Realität der Außenwelt bis hieher betrachtet haben, war sie immer hervorgegangen aus einer bis zum Mißverstehen ihrer selbst gehenden Verirrung der Vernunft, und insofern war die Frage nur durch Aufklärung ihres Inhalts zu beantworten. Sie mußte, nach Erforschung des ganzen Wesens des Satzes vom Grunde, der Relation zwischen Objekt und Subjekt und der eigentlichen Beschaffenheit der sinnlichen Anschauung, sich selbst aufheben, weil ihr eben gar keine

Bedeutung mehr blieb. Allein jene Frage hat noch einen andern, von dem bisher angegebenen, rein spekulativen, gänzlich verschiedenen Ursprung, einen eigentlich empirischen, obwohl sie auch so noch immer in spekulativer Absicht aufgeworfen wird, und sie hat in dieser Bedeutung einen viel verständlicheren Sinn, als in jener ersteren, nämlich folgenden: wir haben Träume; ist nicht etwan das ganze Leben ein Traum? — oder bestimmter: giebt es ein sicheres Kriterium zwischen Traum und Wirklichkeit? zwischen Phantasmen und realen Objekten? — Das Vorgeben der geringern Lebhaftigkeit und Deutlichkeit der geträumten, als der wirklichen Anschauung, verdient gar keine Berücksichtigung; da noch Keiner diese beiden zum Vergleich neben einander gehalten hat; sondern man nur die Erinnerung des Traumes vergleichen konnte mit der gegenwärtigen Wirklichkeit. — Kant löst die Frage so: „Der Zusammenhang der Vorstellungen unter sich nach dem Gesetze der Kausalität unterscheidet das Leben vom Traum." — Aber auch im Traume hängt alles Einzelne ebenfalls nach dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestalten zusammen, und dieser Zusammenhang bricht bloß ab zwischen dem Leben und dem Traume und zwischen den einzelnen Träumen. Kants Antwort könnte daher nur noch so lauten: der lange Traum (das Leben) hat in sich durchgängigen Zusammenhang gemäß dem Satz vom Grunde, nicht aber mit den kurzen Träumen; obgleich jeder von diesen in sich denselben Zusammenhang hat: zwischen diesen und jenem also ist jene Brücke abgebrochen und daran unterscheidet man beide. — Jedoch eine Untersuchung, ob etwas geträumt oder geschehen sei, nach diesem Kriterium anzustellen, wäre sehr schwierig und oft unmöglich; da wir keineswegs im Stande sind, zwischen jeder erlebten Begebenheit und dem gegenwärtigen Augenblick den kausalen Zusammenhang Glied vor Glied zu verfolgen, deswegen aber doch nicht sie für geträumt erklären. Darum bedient man sich im wirklichen Leben, um Traum von Wirklichkeit zu unterscheiden, gemeiniglich nicht jener Art der Untersuchung. Das allein sichere Kriterium zur Unterscheidung des Traumes von der Wirklichkeit ist in der That kein anderes, als das ganz empirische des Erwachens, durch welches allerdings der Kausalzusammenhang zwischen den geträumten Begebenheiten und denen des wachen Lebens ausdrücklich und

fühlbar abgebrochen wird. Einen vortrefflichen Beleg hiezu giebt die Bemerkung, welche Hobbes im Leviathan, Kap. 2, macht: nämlich daß wir Träume dann leicht auch hinterher für Wirklichkeit halten, wann wir, ohne es zu beabſichtigen, angekleidet geſchlafen haben, vorzüglich aber, wann noch hinzukommt, daß irgend ein Unternehmen, oder Vorhaben, alle unſere Gedanken einnimmt und uns im Traum eben ſo wie im Wachen beſchäftigt: in dieſen Fällen wird nämlich das Erwachen faſt ſo wenig als das Einſchlafen bemerkt, Traum fließt mit Wirklichkeit zuſammen und wird mit ihr vermengt. Dann bleibt freilich nur noch die Anwendung des Kantiſchen Kriteriums übrig: wenn nun aber nachher, wie es oft der Fall iſt, der kauſale Zuſammenhang mit der Gegenwart, oder deſſen Abweſenheit, ſchlechterdings nicht auszumitteln iſt, ſo muß es auf immer unentſchieden bleiben, ob ein Vorfall geträumt oder geſchehen ſei. — Hier tritt nun in der That die enge Verwandtſchaft zwiſchen Leben und Traum ſehr nahe an uns heran: auch wollen wir uns nicht ſchämen ſie einzugeſtehen, nachdem ſie von vielen großen Geiſtern anerkannt und ausgeſprochen worden iſt. Die Veden und Puranas wiſſen für die ganze Erkenntniß der wirklichen Welt, welche ſie das Gewebe der Maja nennen, keinen beſſeren Vergleich und brauchen keinen häufiger, als den Traum. Platon ſagt öfter, daß die Menſchen nur im Traume leben, der Philoſoph allein ſich zu wachen beſtrebe. Pindaros ſagt (*Il.* η, 135): *σκιας οναρ ανθρωπος* (umbrae somnium homo) und Sophokles:

Ὁρω γαρ ἡμας ουδεν οντας αλλο, πλην
Ειδωλ', ὁσοιπερ ζωμεν, η κουφην σκιαν.

Ajax 125.

(Nos enim, quicunque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram.)

Neben welchem am würdigſten Shakeſpeare ſteht:

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep. —

Temp. A. 4, Sc. 1.*)

*) Wir ſind ſolches Zeug, wie das, woraus die Träume gemacht ſind, und unſer kurzes Leben iſt von einem Schlaf umſchloſſen.

Endlich war Calderon von dieser Ansicht so tief ergriffen, daß er in einem gewissermaaßen metaphysischen Drama „Das Leben ein Traum" sie auszusprechen suchte.

Nach diesen vielen Dichterstellen möge es nun auch mir vergönnt seyn, mich durch ein Gleichniß auszudrücken. Das Leben und die Träume sind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhang heißt wirkliches Leben. Wann aber die jedesmalige Lesestunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen ist, so blättern wir oft noch müßig und schlagen, ohne Ordnung und Zusammenhang, bald hier, bald dort ein Blatt auf: oft ist es ein schon gelesenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus dem selben Buch. So ein einzeln gelesenes Blatt ist zwar außer Zusammenhang mit der folgerechten Durchlesung: doch steht es hiedurch nicht so gar sehr hinter dieser zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lektüre ebenso aus dem Stegreife anhebt und endigt und sonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzusehen ist.

Obwohl also die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geschieden sind, daß sie in den Zusammenhang der Erfahrung, welcher durch dasselbe stetig geht, nicht mit eingreifen, und das Erwachen diesen Unterschied bezeichnet; so gehört ja doch eben jener Zusammenhang der Erfahrung schon dem wirklichen Leben als seine Form an, und der Traum hat ebenso auch einen Zusammenhang in sich dagegen aufzuweisen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurtheilung außerhalb beider an, so findet sich in ihrem Wesen kein bestimmter Unterschied, und man ist genöthigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum sei.

Kehren wir nun von diesem ganz für sich bestehenden, empirischen Ursprung der Frage nach der Realität der Außenwelt zu ihrem spekulativen zurück, so haben wir zwar gefunden, daß dieser liege, erstlich in der falschen Anwendung des Satzes vom Grunde, nämlich auch zwischen Subjekt und Objekt, und sodann wieder in der Verwechselung seiner Gestalten, indem nämlich der Satz vom Grunde des Erkennens auf das Gebiet übertragen wurde, wo der Satz vom Grunde des Werdens gilt: allein dennoch hätte jene Frage schwerlich die Philosophen so anhaltend beschäftigen können, wenn sie ganz ohne allen wahren Gehalt wäre

und nicht in ihrem Innersten doch irgend ein richtiger Gedanke und Sinn als ihr eigentlichster Ursprung läge, von welchem man demnach anzunehmen hätte, daß allererst, indem er in die Reflexion trat und seinen Ausdruck suchte, er in jene verkehrten, sich selbst nicht verstehenden Formen und Fragen eingegangen wäre. So ist es, meiner Meinung nach, allerdings; und als den reinen Ausdruck jenes innersten Sinnes der Frage, welchen sie nicht zu treffen wußte, setze ich diesen: Was ist diese anschauliche Welt noch außerdem, daß sie meine Vorstellung ist? Ist sie, deren ich mir nur einmal und zwar als Vorstellung bewußt bin, eben wie mein eigener Leib, dessen ich mir doppelt bewußt bin, einerseits Vorstellung, andererseits Wille? — Die deutlichere Erklärung und die Bejahung dieser Frage wird der Inhalt des zweiten Buches seyn, und die Folgesätze aus ihr werden den übrigen Theil dieser Schrift einnehmen.

§. 6.

Inzwischen betrachten wir für jetzt, in diesem ersten Buch, Alles nur als Vorstellung, als Objekt für das Subjekt: und wie alle andern realen Objekte, sehen wir auch den eigenen Leib, von dem das Anschauen der Welt in Jedem ausgeht, bloß von der Seite der Erkennbarkeit an: und er ist uns sonach nur eine Vorstellung. Zwar widerstrebt das Bewußtseyn eines Jeden, welches sich schon gegen das Erklären der andern Objekte für bloße Vorstellungen auflehnte, noch mehr, wenn der eigene Leib bloß eine Vorstellung seyn soll; welches daher kommt, daß Jedem das Ding an sich, sofern es als sein eigener Leib erscheint, unmittelbar, sofern es in den andern Gegenständen der Anschauung sich objektivirt, ihm nur mittelbar bekannt ist. Allein der Gang unserer Untersuchung macht diese Abstraktion, diese einseitige Betrachtungsart, dies gewaltsame Trennen des wesentlich zusammen Bestehenden nothwendig: daher muß jenes Widerstreben einstweilen unterdrückt und beruhigt werden durch die Erwartung, daß die folgenden Betrachtungen die Einseitigkeit der gegenwärtigen ergänzen werden, zur vollständigen Erkenntniß des Wesens der Welt.

Der Leib ist uns also hier unmittelbares Objekt, d. h. diejenige Vorstellung, welche den Ausgangspunkt der Erkenntniß des

Subjekts macht, indem sie selbst, mit ihren unmittelbar erkannten Veränderungen, der Anwendung des Gesetzes der Kausalität vorhergeht und so zu dieser die ersten Data liefert. Alles Wesen der Materie besteht, wie gezeigt, in ihrem Wirken. Wirkung und Ursach giebt es aber nur für den Verstand, als welcher nichts weiter, als das subjektive Korrelat derselben ist. Aber der Verstand könnte nie zur Anwendung gelangen, wenn es nicht noch etwas Anderes gäbe, von welchem er ausgeht. Ein solches ist die bloß sinnliche Empfindung, das unmittelbare Bewußtseyn der Veränderungen des Leibes, vermöge dessen dieser unmittelbares Objekt ist. Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erste ist, wenn wir sie objektiv ausdrücken, die Fähigkeit der Körper auf einander zu wirken, Veränderungen in einander hervorzubringen, ohne welche allgemeine Eigenschaft aller Körper auch mittelst der Sensibilität der thierischen doch keine Anschauung möglich würde; wollen wir aber diese nämliche erste Bedingung subjektiv ausdrücken, so sagen wir: der Verstand vor Allem macht die Anschauung möglich: denn nur aus ihm entspringt und für ihn auch nur gilt das Gesetz der Kausalität, die Möglichkeit von Wirkung und Ursach, und nur für ihn und durch ihn ist daher die anschauliche Welt da. Die zweite Bedingung aber ist die Sensibilität thierischer Leiber, oder die Eigenschaft gewisser Körper, unmittelbar Objekte des Subjekts zu seyn. Die bloßen Veränderungen, welche die Sinnesorgane durch die ihnen specifisch angemessene Einwirkung von Außen erleiden, sind nun zwar schon Vorstellungen zu nennen, sofern solche Einwirkungen weder Schmerz noch Wollust erregen, d. h. keine unmittelbare Bedeutung für den Willen haben, und dennoch wahrgenommen werden, also nur für die Erkenntniß da sind: und insofern also sage ich, daß der Leib unmittelbar erkannt wird, unmittelbares Objekt ist; jedoch ist hier der Begriff Objekt nicht einmal im eigentlichsten Sinn zu nehmen: denn durch diese unmittelbare Erkenntniß des Leibes, welche der Anwendung des Verstandes vorhergeht und bloße sinnliche Empfindung ist, steht der Leib selbst nicht eigentlich als Objekt da, sondern erst die auf ihn einwirkenden Körper; weil jede Erkenntniß eines eigentlichen Objekts, d. h. einer im Raum anschaulichen Vorstellung, nur durch und für den Verstand

ist, also nicht vor, sondern erst nach dessen Anwendung. Daher wird der Leib als eigentliches Objekt, d. h. als anschauliche Vorstellung im Raum, eben wie alle anderen Objekte, erst mittelbar, durch Anwendung des Gesetzes der Kausalität auf die Einwirkung eines seiner Theile auf den andern erkannt, also indem das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet. Folglich wird durch das bloße Gemeingefühl die Gestalt des eigenen Leibes uns nicht bekannt; sondern nur durch die Erkenntniß, nur in der Vorstellung, d. h. nur im Gehirn, stellt auch der eigene Leib allererst sich dar als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organisches: ein Blindgeborner erhält diese Vorstellung erst allmälig, durch die Data, welche das Getast ihm giebt; ein Blinder ohne Hände würde seine Gestalt nie kennen lernen, oder höchstens aus der Einwirkung anderer Körper auf ihn allmälig dieselbe erschließen und konstruiren. Mit dieser Restriktion also ist es zu verstehen, wenn wir den Leib unmittelbares Objekt nennen.

Uebrigens sind, dem Gesagten zufolge, alle thierischen Leiber unmittelbare Objekte, d. h. Ausgangspunkte der Anschauung der Welt, für das Alles erkennende und eben deshalb nie erkannte Subjekt. Das Erkennen, mit dem durch dasselbe bedingten Bewegen auf Motive, ist daher der eigentliche Charakter der Thierheit, wie die Bewegung auf Reize der Charakter der Pflanze: das Unorganisirte aber hat keine andere Bewegung, als die durch eigentliche Ursachen im engsten Verstande bewirkte; welches Alles ich ausführlicher erörtert habe in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, 2. Aufl., §. 20, in der Ethik, erste Abhandl., III, und „über das Sehen und die Farben", §. 1; wohin ich also verweise.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß alle Thiere Verstand haben, selbst die unvollkommensten: denn sie alle erkennen Objekte, und diese Erkenntniß bestimmt als Motiv ihre Bewegungen. — Der Verstand ist in allen Thieren und allen Menschen der nämliche, hat überall dieselbe einfache Form: Erkenntniß der Kausalität, Uebergang von Wirkung auf Ursach und von Ursach auf Wirkung, und nichts außerdem. Aber die Grade seiner Schärfe und die Ausdehnung seiner Erkenntnißsphäre sind höchst verschieden, mannigfaltig und vielfach abgestuft, vom niedrigsten Grad, welcher nur das Kausalitätsverhältniß zwischen dem un-

mittelbaren Objekt und den mittelbaren erkennt, also eben hinreicht, durch den Uebergang von der Einwirkung, welche der Leib erleidet, auf deren Ursach, diese als Objekt im Raum anzuschauen, bis zu den höheren Graden der Erkenntniß des kausalen Zusammenhanges der bloß mittelbaren Objekte unter einander, welche bis zum Verstehen der zusammengesetztesten Verkettungen von Ursachen und Wirkungen in der Natur geht. Denn auch dieses Letztere gehört immer noch dem Verstande an, nicht der Vernunft, deren abstrakte Begriffe nur dienen können, jenes unmittelbar Verstandene aufzunehmen, zu fixiren und zu verknüpfen, nie das Verstehen selbst hervorzubringen. Jede Naturkraft und Naturgesetz, jeder Fall, in welchem sie sich äußern, muß zuerst vom Verstande unmittelbar erkannt, intuitiv aufgefaßt werden, ehe er in abstracto für die Vernunft ins reflektirte Bewußtseyn treten kann. Intuitive, unmittelbare Auffassung durch den Verstand war R. Hookes Entdeckung des Gravitationsgesetzes und die Zurückführung so vieler und großer Erscheinungen auf dies eine Gesetz, wie sodann Neutons Berechnungen solche bewährten; eben das war auch Lavoisiers Entdeckung des Sauerstoffs und seiner wichtigen Rolle in der Natur; eben das Göthes Entdeckung der Entstehungsart physischer Farben. Diese Entdeckungen alle sind nichts Anderes, als ein richtiges unmittelbares Zurückgehen von der Wirkung auf die Ursache, welchem alsbald die Erkenntniß der Identität der in allen Ursachen derselben Art sich äußernden Naturkraft folgt: und diese gesammte Einsicht ist eine bloß dem Grade nach verschiedene Aeußerung der nämlichen und einzigen Funktion des Verstandes, durch welche auch ein Thier die Ursache, welche auf seinen Leib wirkt, als Objekt im Raum anschaut. Daher sind auch jene großen Entdeckungen alle, eben wie die Anschauung und jede Verstandesäußerung, eine unmittelbare Einsicht und als solche das Werk des Augenblicks, ein apperçu, ein Einfall, nicht das Produkt langer Schlußketten in abstracto; welche letztere hingegen dienen, die unmittelbare Verstandeserkenntniß für die Vernunft, durch Niederlegung in ihre abstrakten Begriffe, zu fixiren, d. h. sie deutlich zu machen, d. h. sich in den Stand zu setzen, sie Anderen zu deuten, zu bedeuten. — Jene Schärfe des Verstandes im Auffassen der kausalen Beziehungen der mittelbar erkannten Objekte findet ihre Anwendung

nicht allein in der Naturwissenschaft (deren sämmtliche Entdeckungen ihr zu verdanken sind); sondern auch im praktischen Leben, wo sie Klugheit heißt; da sie hingegen in der ersteren Anwendung besser Scharfsinn, Penetration und Sagacität genannt wird: genau genommen bezeichnet Klugheit ausschließlich den im Dienste des Willens stehenden Verstand. Jedoch sind die Gränzen dieser Begriffe nie scharf zu ziehen, da es immer eine und dieselbe Funktion des nämlichen, schon bei der Anschauung der Objekte im Raum in jedem Thiere thätigen Verstandes ist, die, in ihrer größten Schärfe, bald in den Erscheinungen der Natur von der gegebenen Wirkung die unbekannte Ursache richtig erforscht und so der Vernunft den Stoff giebt zum Denken allgemeiner Regeln als Naturgesetze; bald, durch Anwendung bekannter Ursachen zu bezweckten Wirkungen, komplicirte sinnreiche Maschinen erfindet; bald, auf Motivation angewendet, entweder seine Intriguen und Machinationen durchschaut und vereitelt, oder aber auch selbst die Motive und die Menschen, welche für jedes derselben empfänglich sind, gehörig stellt, und sie eben nach Belieben, wie Maschinen durch Hebel und Räder, in Bewegung setzt und zu ihren Zwecken leitet. — Mangel an Verstand heißt im eigentlichen Sinne Dummheit und ist eben Stumpfheit in der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, Unfähigkeit zur unmittelbaren Auffassung der Verkettungen von Ursach und Wirkung, Motiv und Handlung. Ein Dummer sieht nicht den Zusammenhang der Naturerscheinungen ein, weder wo sie sich selbst überlassen hervortreten, noch wo sie absichtlich gelenkt, d. h. zu Maschinen dienstbar gemacht sind: dieserhalb glaubt er gern an Zauberei und Wunder. Ein Dummer merkt nicht, daß verschiedene Personen, scheinbar unabhängig von einander, in der That aber in verabredetem Zusammenhange handeln: er läßt sich daher leicht mystifiziren und intriguiren: er merkt nicht die verheimlichten Motive gegebener Rathschläge, ausgesprochener Urtheile u. s. w. Immer aber mangelt ihm nur das Eine: Schärfe, Schnelligkeit, Leichtigkeit der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, d. i. Kraft des Verstandes. — Das größte und in der zu betrachtenden Rücksicht lehrreiche Beispiel von Dummheit, das mir je vorgekommen, war ein völlig blödsinniger Knabe von etwan elf Jahren, im Irrenhause, der zwar

Vernunft hatte, da er sprach und vernahm, aber an Verstand manchem Thiere nachstand: denn er betrachtete, so oft ich kam, ein Brillenglas, das ich am Halse trug und in welchem, durch die Spiegelung, die Fenster des Zimmers und Baumgipfel hinter diesen erschienen: darüber hatte er jedes Mal große Verwunderung und Freude, und wurde nicht müde, es mit Erstaunen anzusehen; weil er diese ganz unmittelbare Kausalität der Spiegelung nicht verstand.

Wie bei den Menschen die Grade der Schärfe des Verstandes sehr verschieden sind, so sind sie zwischen den verschiedenen Thiergattungen es wohl noch mehr. Bei allen, selbst denen, welche der Pflanze am nächsten stehen, ist doch so viel Verstand da, als zum Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt zum vermittelten als Ursach, also zur Anschauung, zur Apprehension eines Objekts, hinreicht: denn diese eben macht sie zu Thieren, indem sie ihnen die Möglichkeit giebt einer Bewegung nach Motiven und dadurch des Aufsuchens, wenigstens Ergreifens der Nahrung; statt daß die Pflanzen nur Bewegung auf Reize haben, deren unmittelbare Einwirkung sie abwarten müssen, oder verschmachten, nicht ihnen nachgehen, oder sie ergreifen können. In den vollkommensten Thieren bewundern wir ihre große Sagacität: so beim Hunde, Elephanten, Affen, beim Fuchse, dessen Klugheit Büffon so meisterhaft geschildert hat. An diesen allerklügsten Thieren können wir ziemlich genau abmessen, wie viel der Verstand ohne Beihülfe der Vernunft, d. h. der abstrakten Erkenntniß in Begriffen, vermag: an uns selbst können wir Dieses nicht so erkennen, weil Verstand und Vernunft sich da immer wechselseitig unterstützen. Wir finden deshalb oft die Verstandesäußerungen der Thiere bald über, bald unter unserer Erwartung. Einerseits überrascht uns die Sagacität jenes Elephanten, der, nachdem er auf seiner Reise in Europa schon über viele Brücken gegangen war, sich einst weigert, eine zu betreten, über welche er doch wie sonst den übrigen Zug von Menschen und Pferden gehen sieht, weil sie ihm für sein Gewicht zu leicht gebaut scheint; andererseits wieder wundern wir uns, daß die klugen Orang-Utane das vorgefundene Feuer, an dem sie sich wärmen, nicht durch Nachlegen von Holz unterhalten: ein Beweis, daß dieses schon eine Ueberlegung erfordert, die ohne ab-

strakte Begriffe nicht zu Stande kommt. Daß die Erkenntniß von Ursach und Wirkung, als die allgemeine Verstandesform, auch sogar a priori den Thieren einwohne, ist zwar schon daraus völlig gewiß, daß sie ihnen, wie uns, die vorhergehende Bedingung aller anschaulichen Erkenntniß der Außenwelt ist: will man jedoch noch einen besonderen Beleg dazu, so betrachte man z. B. nur, wie selbst ein ganz junger Hund nicht wagt vom Tische zu springen, so sehr er es auch wünscht, weil er die Wirkung der Schwere seines Leibes vorhersieht, ohne übrigens diesen besonderen Fall schon aus Erfahrung zu kennen. Wir müssen indessen bei Beurtheilung des Verstandes der Thiere uns hüten, nicht ihm zuzuschreiben, was Aeußerung des Instinkts ist, einer von ihm, wie auch von der Vernunft, gänzlich verschiedenen Eigenschaft, die aber oft der vereinigten Thätigkeit jener beiden sehr analog wirkt. Die Erörterung desselben gehört jedoch nicht hierher, sondern wird bei Betrachtung der Harmonie oder sogenannten Teleologie der Natur im zweiten Buch ihre Stelle finden: und das 27. Kapitel der Ergänzungen ist ihr eigens gewidmet.

Mangel an Verstand hieß Dummheit; Mangel an Anwendung der Vernunft auf das Praktische werden wir später als Thorheit erkennen: so auch Mangel an Urtheilskraft als Einfalt; endlich stückweisen oder gar gänzlichen Mangel des Gedächtnisses als Wahnsinn. Doch von jedem an seinem Ort. — Das durch die Vernunft richtig Erkannte ist Wahrheit, nämlich ein abstraktes Urtheil mit zureichendem Grunde (Abhandlung üb. d. Satz vom Grunde, §. 29 ff.): das durch den Verstand richtig Erkannte ist Realität, nämlich richtiger Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt auf deren Ursache. Der Wahrheit steht der Irrthum als Trug der Vernunft, der Realität der Schein als Trug des Verstandes gegenüber. Die ausführlichere Erörterung von allem Diesem ist im ersten Kapitel meiner Abhandlung über das Sehen und die Farben nachzulesen. — Schein tritt alsdann ein, wann eine und dieselbe Wirkung durch zwei gänzlich verschiedene Ursachen herbeigeführt werden kann, deren eine sehr häufig, die andere selten wirkt: der Verstand, der kein Datum hat zu unterscheiden, welche Ursache hier wirkt, da die Wirkung ganz dieselbe ist, setzt dann allemal die gewöhnliche Ursache voraus, und weil seine

Thätigkeit nicht reflektiv und diskursiv ist, sondern direkt und unmittelbar, so steht solche falsche Ursache als angeschautes Objekt vor uns da, welches eben der falsche Schein ist. Wie auf diese Weise Doppeltsehen und Doppelttasten entstehen, wenn die Sinneswerkzeuge in eine ungewöhnliche Lage gebracht sind, habe ich am angeführten Orte gezeigt und eben damit einen unumstößlichen Beweis gegeben, daß die Anschauung nur durch den Verstand und für den Verstand dasteht. Beispiele von solchem Verstandestruge, oder Schein, sind ferner der ins Wasser getauchte Stab, welcher gebrochen erscheint; die Bilder sphärischer Spiegel, die bei konvexer Oberfläche etwas hinter derselben, bei konkaver weit vor derselben erscheinen: auch gehört hieher die scheinbar größere Ausdehnung des Mondes am Horizont als im Zenith, welche nicht optisch ist; da, wie das Mikrometer beweist, das Auge den Mond im Zenith sogar in einem etwas größeren Sehewinkel auffaßt, als am Horizont; sondern der Verstand ist es, welcher als Ursache des schwächern Glanzes des Mondes und aller Sterne am Horizont eine größere Entfernung derselben annimmt, sie wie irdische Gegenstände nach der Luftperspektive schätzend, und daher den Mond am Horizont für sehr viel größer als im Zenith, auch zugleich das Himmelsgewölbe für ausgedehnter am Horizont, also für abgeplattet hält. Die selbe falsch angewandte Schätzung nach der Luftperspektive läßt uns sehr hohe Berge, deren uns allein sichtbarer Gipfel in reiner durchsichtiger Luft liegt, für näher als sie sind, zum Nachtheil ihrer Höhe, halten, z. B. den Montblanc von Salenche aus gesehen. — Und alle solche täuschende Scheine stehen in unmittelbarer Anschauung vor uns da, welche durch kein Räsonnement der Vernunft wegzubringen ist: ein solches kann bloß den Irrthum, d. h. ein Urtheil ohne zureichenden Grund, verhüten, durch ein entgegengesetztes wahres, so z. B. in abstracto erkennen, daß nicht die größere Ferne, sondern die trüberen Dünste am Horizont Ursache des schwächern Glanzes von Mond und Sternen sind: aber der Schein bleibt in allen angeführten Fällen, jeder abstrakten Erkenntniß zum Trotz, unverrückbar stehen: denn der Verstand ist von der Vernunft, als einem beim Menschen allein hinzugekommenen Erkenntnißvermögen, völlig und scharf geschieden, und allerdings an sich auch im Menschen unvernünftig. Die

Vernunft kann immer nur wissen: dem Verstand allein und frei von ihrem Einfluß bleibt das Anschauen.

§. 7.

In Hinsicht auf unsere ganze bisherige Betrachtung ist noch Folgendes wohl zu bemerken. Wir sind in ihr weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgegangen; sondern von der Vorstellung, welche jene beiden schon enthält und voraussetzt; da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erste, allgemeinste und wesentlichste Form ist. Diese Form als solche haben wir daher zuerst betrachtet, sodann (wiewohl hier der Hauptsache nach auf die einleitende Abhandlung verweisend) die andern ihr untergeordneten Formen, Zeit, Raum und Kausalität, welche allein dem Objekt zukommen; jedoch weil sie diesem als solchem wesentlich sind, dem Subjekt aber wieder als solchem das Objekt wesentlich ist, auch vom Subjekt aus gefunden, d. h. a priori erkannt werden können, und insofern als die gemeinschaftliche Gränze beider anzusehen sind. Sie alle aber lassen sich zurückführen auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck, den Satz vom Grunde, wie in der einleitenden Abhandlung ausführlich gezeigt ist.

Dies Verfahren unterscheidet nun unsere Betrachtungsart ganz und gar von allen je versuchten Philosophien, als welche alle entweder vom Objekt oder vom Subjekt ausgingen, und demnach das eine aus dem andern zu erklären suchten, und zwar nach dem Satz vom Grunde, dessen Herrschaft wir hingegen das Verhältniß zwischen Objekt und Subjekt entziehen, ihr bloß das Objekt lassend. — Man könnte als nicht unter dem angegebenen Gegensatz begriffen die in unsern Tagen entstandene und allgemein bekannt gewordene Identitäts-Philosophie ansehen, sofern dieselbe weder Objekt noch Subjekt zum eigentlichen ersten Ausgangspunkte macht, sondern ein drittes, das durch Vernunft-Anschauung erkennbare Absolutum, welches weder Objekt noch Subjekt, sondern die Einerleiheit beider ist. Obgleich ich, aus gänzlichem Mangel aller Vernunft-Anschauung, von der besagten ehrwürdigen Einerleiheit und dem Absolutum mitzureden, mich nicht unterfangen werde; so muß ich dennoch, indem ich bloß auf den Allen, auch uns Profanen, offenliegenden Protokollen der

Vernunft-Anschauer fuße, bemerken, daß besagte Philosophie nicht von dem oben aufgestellten Gegensatze zweier Fehler auszunehmen ist; da sie trotz der nicht denkbaren, sondern bloß intellektual anschaubaren, oder durch eigenes Versenken in sie zu erfahrenden Identität von Subjekt und Objekt, dennoch jene beiden entgegengesetzten Fehler nicht vermeidet; sondern vielmehr nur beide in sich vereinigt, indem sie selbst in zwei Disciplinen zerfällt, nämlich den transscendentalen Idealismus, der die Fichtesche Ich-Lehre ist und folglich, nach dem Satz vom Grunde, das Objekt vom Subjekt hervorgebracht oder aus diesem herausgesponnen werden läßt, und zweitens die Naturphilosophie, welche ebenso aus dem Objekt allmälig das Subjekt werden läßt, durch Anwendung einer Methode, welche Konstruktion genannt wird, von der mir sehr wenig, aber doch so viel klar ist, daß sie ein Fortschreiten gemäß dem Satze vom Grunde in mancherlei Gestalten ist. Auf die tiefe Weisheit selbst, welche jene Konstruktion enthält, thue ich Verzicht; da mir, dem die Vernunft-Anschauung völlig abgeht, alle jene sie voraussetzenden Vorträge ein Buch mit sieben Siegeln seyn müssen; welches denn auch in solchem Grade der Fall ist, daß, es ist seltsam zu erzählen, bei jenen Lehren tiefer Weisheit mir immer ist, als hörte ich nichts als entsetzliche und noch obendrein höchst langweilige Windbeuteleien.

Die vom Objekt ausgehenden Systeme hatten zwar immer die ganze anschauliche Welt und ihre Ordnung zum Problem; doch ist das Objekt, welches sie zum Ausgangspunkte nehmen, nicht immer diese, oder deren Grundelement die Materie: vielmehr läßt sich, in Gemäßheit der in der einleitenden Abhandlung aufgestellten vier Klassen möglicher Objekte eine Eintheilung jener Systeme machen. So kann man sagen, daß von der ersten jener Klassen, oder der realen Welt, ausgegangen sind: Thales und die Jonier, Demokritos, Epikuros, Jordan Bruno und die französischen Materialisten. Von der zweiten, oder dem abstrakten Begriff: Spinoza (nämlich vom bloß abstrakten und allein in seiner Definition existirenden Begriff Substanz) und früher die Eleaten. Von der dritten Klasse, nämlich der Zeit, folglich den Zahlen: die Pythagoreer und die Chinesische Philosophie im Y-king. Endlich von der vierten Klasse, nämlich dem durch Erkenntniß motivirten Willensakt: die Scholastiker, welche eine

Schöpfung aus Nichts, durch den Willensakt eines außerweltlichen, perſönlichen Weſens lehren.

Am konſequenteſten und am weiteſten durchzuführen iſt das objektive Verfahren, wenn es als eigentlicher Materialismus auftritt. Dieſer ſetzt die Materie, und Zeit und Raum mit ihr, als ſchlechthin beſtehend, und überſpringt die Beziehung auf das Subjekt, in welcher dies Alles doch allein da iſt. Er ergreift ferner das Geſetz der Kauſalität zum Leitfaden, an dem er fortſchreiten will, es nehmend als an ſich beſtehende Ordnung der Dinge, veritas aeterna; folglich den Verſtand überſpringend, in welchem und für welchen allein Kauſalität iſt. Nun ſucht er den erſten, einfachſten Zuſtand der Materie zu finden, und dann aus ihm alle anderen zu entwickeln, aufſteigend vom bloßen Mechanismus zum Chemismus, zur Polarität, Vegetation, Animalität: und geſetzt, dies gelänge, ſo wäre das letzte Glied der Kette die thieriſche Senſibilität, das Erkennen: welches folglich jetzt als eine bloße Modifikation der Materie, ein durch Kauſalität herbeigeführter Zuſtand derſelben, aufträte. Wären wir nun dem Materialismus, mit anſchaulichen Vorſtellungen, bis dahin gefolgt; ſo würden wir, auf ſeinem Gipfel mit ihm angelangt, eine plötzliche Anwandlung des unauslöſchlichen Lachens der Olympier ſpüren, indem wir, wie aus einem Traum erwachend, mit einem Male inne würden, daß ſein letztes, ſo mühſam herbeigeführtes Reſultat, das Erkennen, ſchon beim allererſten Ausgangspunkt, der bloßen Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgeſetzt war, und wir mit ihm zwar die Materie zu denken uns eingebildet, in der That aber nichts Anderes als das die Materie vorſtellende Subjekt, das ſie ſehende Auge, die ſie fühlende Hand, den ſie erkennenden Verſtand gedacht hätten. So enthüllte ſich unerwartet die enorme petitio principii: denn plötzlich zeigte ſich das letzte Glied als den Anhaltspunkt, an welchem ſchon das erſte hing, die Kette als Kreis; und der Materialiſt gliche dem Freiherrn von Münchhauſen, der, zu Pferde im Waſſer ſchwimmend, mit den Beinen das Pferd, ſich ſelbſt aber an ſeinem nach Vorne übergeſchlagenen Zopf in die Höhe zieht. Demnach beſteht die Grundabſurdität des Materialismus darin, daß er vom Objektiven ausgeht, ein Objektives zum letzten Erklärungsgrunde nimmt, ſei nun dieſes die Materie, in abstracto, wie

sie nur gedacht wird, oder die schon in die Form eingegangene, empirisch gegebene, also der Stoff, etwan die chemischen Grundstoffe, nebst ihren nächsten Verbindungen. Dergleichen nimmt er als an sich und absolut existirend, um daraus die organische Natur und zuletzt das erkennende Subjekt hervorgehen zu lassen und diese dadurch vollständig zu erklären; — während in Wahrheit alles Objektive, schon als solches, durch das erkennende Subjekt, mit den Formen seines Erkennens, auf mannigfaltige Weise bedingt ist und sie zur Voraussetzung hat, mithin ganz verschwindet, wenn man das Subjekt wegdenkt. Der Materialismus ist also der Versuch, das uns unmittelbar Gegebene aus dem mittelbar Gegebenen zu erklären. Alles Objektive, Ausgedehnte, Wirkende, also alles Materielle, welches der Materialismus für ein so solides Fundament seiner Erklärungen hält, daß eine Zurückführung darauf (zumal wenn sie zuletzt auf Stoß und Gegenstoß hinausliefe) nichts zu wünschen übrig lassen könne, — alles Dieses, sage ich, ist ein nur höchst mittelbar und bedingterweise Gegebenes, demnach nur relativ Vorhandenes: denn es ist durchgegangen durch die Maschinerie und Fabrikation des Gehirns und also eingegangen in deren Formen, Zeit, Raum und Kausalität, vermöge welcher allererst es sich darstellt als ausgedehnt im Raum und wirkend in der Zeit. Aus einem solchermaaßen Gegebenen will nun der Materialismus sogar das unmittelbar Gegebene, die Vorstellung (in der jenes Alles dasteht), und am Ende gar den Willen erklären, aus welchem vielmehr alle jene Grundkräfte, welche sich am Leitfaden der Ursachen und daher gesetzmäßig äußern, in Wahrheit zu erklären sind. — Der Behauptung, daß das Erkennen Modifikation der Materie ist, stellt sich also immer mit gleichem Recht die umgekehrte entgegen, daß alle Materie nur Modifikation des Erkennens des Subjekts, als Vorstellung desselben, ist. Dennoch ist im Grunde das Ziel und das Ideal aller Naturwissenschaft ein völlig durchgeführter Materialismus. Daß wir nun diesen hier als offenbar unmöglich erkennen, bestätigt eine andere Wahrheit, die aus unserer fernern Betrachtung sich ergeben wird, daß nämlich alle Wissenschaft im eigentlichen Sinne, worunter ich die systematische Erkenntniß am Leitfaden des Satzes vom Grunde verstehe, nie ein letztes Ziel erreichen, noch eine völlig genügende Erklärung geben

kann; weil sie das innerste Wesen der Welt nie trifft, nie über die Vorstellung hinaus kann, vielmehr im Grunde nichts weiter, als das Verhältniß einer Vorstellung zur andern kennen lehrt.

Jede Wissenschaft geht immer von zwei Haupt-Datis aus. Deren eines ist allemal der Satz vom Grunde, in irgend einer Gestalt, als Organon; das andere ihr besonderes Objekt, als Problem. So hat z. B. die Geometrie den Raum als Problem; den Grund des Seyns in ihm als Organon: die Arithmetik hat die Zeit als Problem, und den Grund des Seyns in ihr als Organon: die Logik hat die Verbindungen der Begriffe als solche zum Problem, den Grund des Erkennens zum Organon: die Geschichte hat die geschehenen Thaten der Menschen im Großen und in Masse zum Problem, das Gesetz der Motivation als Organon: die Naturwissenschaft nun hat die Materie als Problem und das Gesetz der Kausalität als Organon: ihr Ziel und Zweck demnach ist, am Leitfaden der Kausalität, alle möglichen Zustände der Materie auf einander und zuletzt auf einen zurückzuführen, und wieder aus einander und zuletzt aus einem abzuleiten. Zwei Zustände stehen sich daher in ihr als Extreme entgegen: der Zustand der Materie, wo sie am wenigsten, und der, wo sie am meisten unmittelbares Objekt des Subjekts ist: d. h. die todteste, roheste Materie, der erste Grundstoff, und dann der menschliche Organismus. Den ersten sucht die Naturwissenschaft als Chemie, den zweiten als Physiologie. Aber bis jetzt sind beide Extreme unerreicht, und bloß zwischen beiden ist Einiges gewonnen. Auch ist die Aussicht ziemlich hoffnungslos. Die Chemiker, unter der Voraussetzung, daß die qualitative Theilung der Materie nicht wie die quantitative ins Unendliche gehen wird, suchen die Zahl ihrer Grundstoffe, jetzt noch etwan 60, immer mehr zu verringern: und wären sie bis auf zwei gekommen, so würden sie diese auf einen zurückführen wollen. Denn das Gesetz der Homogeneität leitet auf die Voraussetzung eines ersten chemischen Zustandes der Materie, der allen anderen, als welche nicht der Materie als solcher wesentlich, sondern nur zufällige Formen, Qualitäten, sind, vorhergegangen ist und allein der Materie als solcher zukommt. Andererseits ist nicht einzusehen, wie dieser, da noch kein zweiter, um auf ihn zu wirken, da war, je eine chemische Veränderung erfahren konnte; wodurch hier im Chemischen die selbe

Verlegenheit eintritt, auf welche im Mechanischen Epikuros stieß, als er anzugeben hatte, wie zuerst das eine Atom aus der ursprünglichen Richtung seiner Bewegung kam: ja, dieser sich ganz von selbst entwickelnde und weder zu vermeidende, noch auflösende Widerspruch könnte ganz eigentlich als eine chemische Antinomie aufgestellt werden: wie er sich hier an dem ersten der beiden gesuchten Extreme der Naturwissenschaft findet, so wird sich uns auch am zweiten ein ihm entsprechendes Gegenstück zeigen. — Zur Erreichung dieses andern Extrems der Naturwissenschaft ist ebenso wenig Hoffnung; da man immer mehr einsieht, daß nie ein Chemisches auf ein Mechanisches, noch ein Organisches auf ein Chemisches, oder Elektrisches, zurückgeführt werden kann. Die aber, welche heut zu Tage diesen alten Irrweg von Neuem einschlagen, werden ihn bald, wie alle ihre Vorgänger, still und beschämt zurückschleichen. Hievon wird im folgenden Buch ausführlicher die Rede seyn. Die hier nur beiläufig erwähnten Schwierigkeiten stehen der Naturwissenschaft auf ihrem eigenen Gebiet entgegen. Als Philosophie genommen, wäre sie überdies Materialismus: dieser aber trägt, wie wir gesehen, schon bei seiner Geburt den Tod im Herzen; weil er das Subjekt und die Formen des Erkennens überspringt, welche doch bei der rohesten Materie, von der er anfangen möchte, schon ebenso sehr, als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgesetzt sind. Denn „kein Objekt ohne Subjekt" ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht. Sonnen und Planeten, ohne ein Auge, das sie sieht, und einen Verstand, der sie erkennt, lassen sich zwar mit Worten sagen: aber diese Worte sind für die Vorstellung ein Sideroxylon. Nun leitet aber dennoch andererseits das Gesetz der Kausalität und die ihm nachgehende Betrachtung und Forschung der Natur uns nothwendig zu der sichern Annahme, daß, in der Zeit, jeder höher organisirte Zustand der Materie erst auf einen roheren gefolgt ist: daß nämlich Thiere früher als Menschen, Fische früher als Landthiere, Pflanzen auch früher als diese, das Unorganische vor allem Organischen dagewesen ist; daß folglich die ursprüngliche Masse eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erste Auge sich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von diesem ersten Auge, das sich öffnete, und habe es einem Insekt an-

gehört, das Daſeyn jener ganzen Welt abhängig, als von dem nothwendig Vermittelnden der Erkenntniß, für die und in der ſie allein iſt und ohne die ſie nicht einmal zu denken iſt: denn ſie iſt ſchlechthin Vorſtellung, und bedarf als ſolche des erkennenden Subjekts, als Trägers ihres Daſeyns: ja, jene lange Zeitreihe ſelbſt, von unzähligen Veränderungen gefüllt, durch welche die Materie ſich ſteigerte von Form zu Form, bis endlich das erſte erkennende Thier ward, dieſe ganze Zeit ſelbſt iſt ja allein denkbar in der Identität eines Bewußtſeyns, deſſen Folge von Vorſtellungen, deſſen Form des Erkennens ſie iſt und außer der ſie durchaus alle Bedeutung verliert und gar nichts iſt. So ſehen wir einerſeits nothwendig das Daſeyn der ganzen Welt abhängig vom erſten erkennenden Weſen, ein ſo unvollkommenes dieſes immer auch ſeyn mag; andererſeits ebenſo nothwendig dieſes erſte erkennende Thier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Urſachen und Wirkungen, in die es ſelbſt als ein kleines Glied eintritt. Dieſe zwei widerſprechenden Anſichten, auf jede von welchen wir in der That mit gleicher Nothwendigkeit geführt werden, könnte man allerdings wieder eine Antinomie in unſerm Erkenntnißvermögen nennen und ſie als Gegenſtück der in jenem erſten Extrem der Naturwiſſenſchaft gefundenen aufſtellen; während die Kantiſche vierfache Antinomie in der, gegenwärtiger Schrift angehängten Kritik ſeiner Philoſophie als eine grundloſe Spiegelfechterei nachgewieſen werden wird. — Der ſich uns hier zuletzt nothwendig ergebende Widerſpruch findet jedoch ſeine Auflöſung darin, daß, in Kants Sprache zu reden, Zeit, Raum und Kauſalität nicht dem Dinge an ſich zukommen, ſondern allein ſeiner Erſcheinung, deren Form ſie ſind; welches in meiner Sprache ſo lautet, daß die objektive Welt, die Welt als Vorſtellung, nicht die einzige, ſondern nur die eine, gleichſam die äußere Seite der Welt iſt, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerſtes Weſen, ihr Kern, das Ding an ſich iſt: und dieſes werden wir im folgenden Buche betrachten, es benennend, nach der unmittelbarſten ſeiner Objektivationen, Wille. Die Welt als Vorſtellung aber, welche allein wir hier betrachten, hebt allerdings erſt an mit dem Aufſchlagen des erſten Auges, ohne welches Medium der Erkenntniß ſie nicht ſeyn kann, alſo auch nicht vorher war. Aber ohne jenes Auge, d. h. außer

der Erkenntniß, gab es auch kein Vorher, keine Zeit. Dennoch hat deswegen nicht die Zeit einen Anfang, sondern aller Anfang ist in ihr: da sie aber die allgemeinste Form der Erkennbarkeit ist, welcher sich alle Erscheinungen mittelst des Bandes der Kausalität einfügen, so steht mit dem ersten Erkennen auch sie (die Zeit) da, mit ihrer ganzen Unendlichkeit nach beiden Seiten, und die Erscheinung, welche diese erste Gegenwart füllt, muß zugleich erkannt werden als ursächlich verknüpft und abhängig von einer Reihe von Erscheinungen, die sich unendlich in die Vergangenheit erstreckt, welche Vergangenheit selbst jedoch ebenso wohl durch diese erste Gegenwart bedingt ist, als umgekehrt diese durch jene; so daß, wie die erste Gegenwart, so auch die Vergangenheit, aus der sie stammt, vom erkennenden Subjekt abhängig und ohne dasselbe nichts ist, jedoch die Nothwendigkeit herbeiführt, daß diese erste Gegenwart nicht als die erste, d. h. als keine Vergangenheit zur Mutter habend und als Anfang der Zeit, sich darstellt; sondern als Folge der Vergangenheit, nach dem Grunde des Seyns in der Zeit, und so auch die sie füllende Erscheinung als Wirkung früherer jene Vergangenheit füllender Zustände, nach dem Gesetz der Kausalität. — Wer mythologische Deuteleien liebt, mag als Bezeichnung des hier ausgedrückten Moments des Eintritts der dennoch anfangslosen Zeit die Geburt des Kronos (χρονος), des jüngsten Titanen, ansehen, mit dem, da er seinen Vater entmannt, die rohen Erzeugnisse des Himmels und der Erde aufhören und jetzt das Götter- und Menschengeschlecht den Schauplatz einnimmt.

Diese Darstellung, auf welche wir gekommen sind, indem wir dem konsequentesten der vom Objekt ausgehenden philosophischen Systeme, dem Materialismus, nachgingen, dient zugleich die untrennbare gegenseitige Abhängigkeit, bei nicht aufzuhebendem Gegensatz, zwischen Subjekt und Objekt anschaulich zu machen; welche Erkenntniß darauf leitet, das innerste Wesen der Welt, das Ding an sich, nicht mehr in einem jener beiden Elemente der Vorstellung, sondern vielmehr in einem von der Vorstellung gänzlich Verschiedenen zu suchen, welches nicht mit einem solchen ursprünglichen, wesentlichen und dabei unauflöslichen Gegensatz behaftet ist.

Dem erörterten Ausgehen vom Objekt, um aus diesem das

Subjekt entstehen zu lassen, steht das Ausgehen vom Subjekt entgegen, welches aus diesem das Objekt hervortreiben will. So häufig und allgemein aber in aller bisherigen Philosophie jenes Erstere gewesen ist; so findet sich dagegen vom Letzteren eigentlich nur ein einziges Beispiel, und zwar ein sehr neues, die Schein-Philosophie des J. G. Fichte, welcher daher in dieser Hinsicht bemerkt werden muß, so wenig ächten Werth und innern Gehalt seine Lehre an sich auch hatte, ja, überhaupt nur eine Spiegelfechterei war, die jedoch mit der Miene des tiefsten Ernstes, gehaltenem Ton und lebhaftem Eifer vorgetragen und mit beredter Polemik schwachen Gegnern gegenüber vertheidigt, glänzen konnte und etwas zu seyn schien. Aber der ächte Ernst, der, allen äußeren Einflüssen unzugänglich, sein Ziel, die Wahrheit, unverwandt im Auge behält, fehlte diesem, wie allen ähnlichen, sich in die Umstände schickenden Philosophen, gänzlich. Dem konnte freilich nicht anders seyn. Der Philosoph nämlich wird es immer durch eine Perplexität, welcher er sich zu entwinden sucht, und welche des Platons *θαυμαζειν*, das er ein *μαλα φιλοσοφικον παθος* nennt, ist. Aber hier scheidet die unächten Philosophen von den ächten dieses, daß letzteren aus dem Anblick der Welt selbst jene Perplexität erwächst, jenen ersteren hingegen nur aus einem Buche, einem vorliegenden Systeme: dieses war denn auch Fichte's Fall, da er bloß über Kant's Ding an sich zum Philosophen geworden ist und ohne dasselbe höchst wahrscheinlich ganz andere Dinge mit viel besserem Erfolg getrieben hätte, da er bedeutendes rhetorisches Talent besaß. Wäre er jedoch in den Sinn des Buches, das ihn zum Philosophen gemacht hat, die Kritik der reinen Vernunft, nur irgend tief gedrungen; so würde er verstanden haben, daß ihre Hauptlehre, dem Geiste nach, diese ist: daß der Satz vom Grunde nicht, wie alle scholastische Philosophie will, eine veritas aeterna ist, d. h. nicht eine unbedingte Gültigkeit vor, außer und über aller Welt habe; sondern nur eine relative und bedingte, allein in der Erscheinung geltende, er mag als nothwendiger Nexus des Raumes oder der Zeit, oder als Kausalitäts-, oder als Erkenntnißgrundes-Gesetz auftreten; daß daher das innere Wesen der Welt, das Ding an sich, nimmer an seinem Leitfaden gefunden werden kann; sondern alles, wozu dieser führt, immer selbst wieder abhängig und relativ, immer nur Erscheinung,

nicht Ding an sich ist; daß er ferner gar nicht das Subjekt trifft, sondern nur Form der Objekte ist, die eben deshalb nicht Dinge an sich sind, und daß mit dem Objekt schon sofort das Subjekt und mit diesem jenes da ist; also weder das Objekt zum Subjekt, noch dieses zu jenem erst als Folge zu seinem Grunde hinzukommen kann. Aber von allem Diesem hat nicht das Mindeste an Fichte gehaftet: ihm war das allein Interessante bei der Sache das Ausgehen vom Subjekt, welches Kant gewählt hatte, um das bisherige Ausgehen vom Objekt, welches dadurch zum Ding an sich geworden, als falsch zu zeigen. Fichte aber nahm dies Ausgehen vom Subjekt für Das, worauf es ankomme, vermeinte, nach Weise aller Nachahmer, daß wenn er Kanten darin noch überböte, er ihn auch überträfe, und wiederholte nun in dieser Richtung die Fehler, welche der bisherige Dogmatismus in der entgegengesetzten begangen und eben dadurch Kants Kritik veranlaßt hatte; so daß in der Hauptsache nichts geändert war und der alte Grundfehler, die Annahme eines Verhältnisses von Grund und Folge zwischen Objekt und Subjekt, nach wie vor blieb, der Satz vom Grunde daher, eben wie zuvor, eine unbedingte Gültigkeit behielt und das Ding an sich, statt wie sonst ins Objekt, jetzt in das Subjekt des Erkennens verlegt war, die gänzliche Relativität dieser Beiden aber, welche anzeigt, daß das Ding an sich, oder innere Wesen der Welt, nicht in ihnen, sondern außer diesem, wie außer jedem andern nur beziehungsweise Existirenden zu suchen sei, nach wie vor unerkannt blieb. Gleich als ob Kant gar nicht dagewesen wäre, ist der Satz vom Grunde bei Fichte noch eben Das, was er bei allen Scholastikern war, eine aeterna veritas. Nämlich gleich wie über die Götter der Alten noch das ewige Schicksal herrschte, so herrschten über den Gott der Scholastiker noch jene aeternae veritates, d. h. die metaphysischen, mathematischen und metalogischen Wahrheiten, bei Einigen auch die Gültigkeit des Moralgesetzes. Diese veritates allein hiengen von nichts ab: durch ihre Nothwendigkeit aber war sowohl Gott als Welt. Dem Satz vom Grund, als einer solchen veritas aeterna, zufolge ist also bei Fichte das Ich Grund der Welt oder des Nicht-Ichs, des Objekts, welches eben seine Folge, sein Machwerk ist. Den Satz vom Grund weiter zu prüfen oder zu kontroliren, hat er sich daher wohl gehütet. Sollte

ich aber die Gestalt jenes Satzes angeben, an deren Leitfaden Fichte das Nicht-Ich aus dem Ich hervorgehen läßt, wie aus der Spinne ihr Gewebe; so finde ich, daß es der Satz vom Grunde des Seyns im Raum ist: denn nur auf diesen bezogen erhalten jene quaalvollen Deduktionen der Art und Weise wie das Ich das Nicht-Ich aus sich produzirt und fabrizirt, welche den Inhalt des sinnlosesten und bloß dadurch langweiligsten Buchs, das je geschrieben, ausmachen, doch eine Art von Sinn und Bedeutung. — Diese Fichte'sche Philosophie, sonst nicht einmal der Erwähnung werth, ist uns also nur interessant als der spät erschienene eigentliche Gegensatz des uralten Materialismus, welcher das konsequenteste Ausgehen vom Objekt war, wie jene das vom Subjekt. Wie der Materialismus übersah, daß er mit dem einfachsten Objekt schon sofort auch das Subjekt gesetzt hatte; so übersah Fichte, daß er mit dem Subjekt (er mochte es nun tituliren, wie er wollte) nicht nur auch schon das Objekt gesetzt hatte, weil kein Subjekt ohne solches denkbar ist; sondern er übersah auch dieses, daß alle Ableitung a priori, ja alle Beweisführung überhaupt, sich auf eine Nothwendigkeit stützt, alle Nothwendigkeit aber ganz allein auf den Satz vom Grund; weil nothwendig seyn und aus gegebenem Grunde folgen — Wechselbegriffe sind*), daß der Satz vom Grunde aber nichts Anderes als die allgemeine Form des Objekts als solchen ist, mithin das Objekt schon voraussetzt, nicht aber, vor und außer demselben geltend, es erst herbeiführen und in Gemäßheit seiner Gesetzgebung entstehen lassen kann. Ueberhaupt also hat das Ausgehen vom Subjekt mit dem oben dargestellten Ausgehen vom Objekt den selben Fehler gemein, zum voraus anzunehmen, was es erst abzuleiten vorgiebt, nämlich das nothwendige Korrelat seines Ausgangspunkts.

Von diesen beiden entgegengesetzten Mißgriffen nun unterscheidet sich unser Verfahren toto genere, indem wir weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgehen, sondern von der Vorstellung, als erster Thatsache des Bewußtseyns, deren erste wesentlichste Grundform das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist, die Form des Objekts wieder der Satz vom Grund, in seinen ver-

*) Siehe hierüber „Die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde", 2. Aufl., §. 49.

schiedenen Gestalten, deren jede die ihr eigene Klasse von Vorstellungen so sehr beherrscht, daß, wie gezeigt, mit der Erkenntniß jener Gestalt auch das Wesen der ganzen Klasse erkannt ist, indem diese (als Vorstellung) eben nichts Anderes als jene Gestalt selbst ist: so die Zeit selbst nichts Anderes als der Grund des Seyns in ihr, d. h. Succession; der Raum nichts Anderes als der Satz vom Grund in ihm, also Lage; die Materie nichts Anderes als Kausalität; der Begriff (wie sich sogleich zeigen wird) nichts Anderes als Beziehung auf den Erkenntnißgrund. Diese gänzliche und durchgängige Relativität der Welt als Vorstellung, sowohl nach ihrer allgemeinsten Form (Subjekt und Objekt), als nach der dieser untergeordneten (Satz vom Grund), weist uns, wie gesagt, darauf hin, das innerste Wesen der Welt in einer ganz andern, *von der Vorstellung durchaus verschiedenen* Seite derselben zu suchen, welche das nächste Buch in einer jedem lebenden Wesen ebenso unmittelbar gewissen Thatsache nachweisen wird.

Doch ist zuvor noch diejenige Klasse von Vorstellungen zu betrachten, welche dem Menschen allein angehört, deren Stoff der *Begriff* und deren subjektives Korrelat die *Vernunft* ist, wie das der bisher betrachteten Vorstellungen Verstand und Sinnlichkeit war, welche auch jedem Thiere beizulegen sind*).

§. 8.

Wie aus dem unmittelbaren Lichte der Sonne in den geborgten Wiederschein des Mondes, gehn wir von der anschaulichen, unmittelbaren, sich selbst vertretenden und verbürgenden Vorstellung über zur Reflexion, zu den abstrakten, diskursiven Begriffen der Vernunft, die allen Gehalt nur von jener anschaulichen Erkenntniß und in Beziehung auf dieselbe haben. So lange wir uns rein anschauend verhalten, ist Alles klar, fest und gewiß. Da giebt es weder Fragen, noch Zweifeln, noch Irren: man will nicht weiter, kann nicht weiter, hat Ruhe im Anschauen, Befriedigung in der Gegenwart. Die Anschauung ist sich selber

*) Zu diesen ersten sieben Paragraphen gehören die vier ersten Kapitel des ersten Buches der Ergänzungen.

genug; daher was rein aus ihr entsprungen und ihr treu geblieben ist, wie das ächte Kunstwerk, niemals falsch seyn, noch durch irgend eine Zeit widerlegt werden kann: denn es giebt keine Meinung, sondern die Sache selbst. Aber mit der abstrakten Erkenntniß, mit der Vernunft, ist im Theoretischen der Zweifel und der Irrthum, im Praktischen die Sorge und die Reue eingetreten. Wenn in der anschaulichen Vorstellung der Schein auf Augenblicke die Wirklichkeit entstellt, so kann in der abstrakten der Irrthum Jahrtausende herrschen, auf ganze Völker sein eisernes Joch werfen, die edelsten Regungen der Menschheit ersticken und selbst Den, welchen zu täuschen er nicht vermag, durch seine Sklaven, seine Getäuschten, in Fesseln legen lassen. Er ist der Feind, gegen welchen die weisesten Geister aller Zeiten den ungleichen Kampf unterhielten, und nur was sie ihm abgewannen, ist Eigenthum der Menschheit geworden. Daher ist es gut, sogleich auf ihn aufmerksam zu machen, indem wir den Boden betreten, auf welchem sein Gebiet liegt. Obwohl oft gesagt worden, daß man der Wahrheit nachspüren soll, auch wo kein Nutzen von ihr abzusehen, weil dieser mittelbar seyn und hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet; so finde ich hier doch noch hinzuzusetzen, daß man auch ebenso sehr bestrebt seyn soll, jeden Irrthum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzusehen, weil auch dieser sehr mittelbar seyn und einst hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet: denn jeder Irrthum trägt ein Gift in seinem Innern. Ist es der Geist, ist es die Erkenntniß, welche den Menschen zum Herrn der Erde macht; so giebt es keine unschädliche Irrthümer, noch weniger ehrwürdige, heilige Irrthümer. Und zum Trost Derer, welche dem edlen und so schweren Kampf gegen den Irrthum, in irgend einer Art und Angelegenheit, Kraft und Leben widmen, kann ich mich nicht entbrechen, hier hinzuzusetzen, daß zwar so lange, als die Wahrheit noch nicht dasteht, der Irrthum sein Spiel treiben kann, wie Eulen und Fledermäuse in der Nacht: aber eher mag man erwarten, daß Eulen und Fledermäuse die Sonne zurück in den Osten scheuchen werden, als daß die erkannte und deutlich und vollständig ausgesprochene Wahrheit wieder verdrängt werde, damit der alte Irrthum seinen breiten Platz nochmals ungestört einnehme. Das ist die Kraft der Wahrheit, deren Sieg

schwer und mühsam, aber dafür, wenn einmal errungen, ihr nicht mehr zu entreißen ist.

Außer den bis hieher betrachteten Vorstellungen nämlich, welche, ihrer Zusammensetzung nach, sich zurückführen ließen auf Zeit und Raum und Materie, wenn wir aufs Objekt, oder reine Sinnlichkeit und Verstand (d. i. Erkenntniß der Kausalität), wenn wir aufs Subjekt sehen, ist im Menschen allein, unter allen Bewohnern der Erde, noch eine andere Erkenntnißkraft eingetreten, ein ganz neues Bewußtseyn aufgegangen, welches sehr treffend und mit ahndungsvoller Richtigkeit die Reflexion genannt ist. Denn es ist in der That ein Wiederschein, ein Abgeleitetes von jener anschaulichen Erkenntniß, hat jedoch eine von Grund aus andere Natur und Beschaffenheit als jene angenommen, kennt deren Formen nicht, und auch der Satz vom Grund, der über alles Objekt herrscht, hat hier eine völlig andere Gestalt. Dieses neue, höher potenzirte Bewußtseyn, dieser abstrakte Reflex alles Intuitiven im nichtanschaulichen Begriff der Vernunft, ist es allein, der dem Menschen jene Besonnenheit verleiht, welche sein Bewußtseyn von dem des Thieres so durchaus unterscheidet, und wodurch sein ganzer Wandel auf Erden so verschieden ausfällt von dem seiner unvernünftigen Brüder. Gleich sehr übertrifft er sie an Macht und an Leiden. Sie leben in der Gegenwart allein; er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Sie befriedigen das augenblickliche Bedürfniß; er sorgt durch die künstlichsten Anstalten für seine Zukunft, ja für Zeiten, die er nicht erleben kann. Sie sind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anschaulichen Motivs gänzlich anheimgefallen: ihn bestimmen abstrakte Begriffe unabhängig von der Gegenwart. Daher führt er überlegte Pläne aus, oder handelt nach Maximen, ohne Rücksicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks: er kann daher z. B. mit Gelassenheit die künstlichen Anstalten zu seinem eigenen Tode treffen, kann sich verstellen, bis zur Unerforschlichkeit, und sein Geheimniß mit ins Grab nehmen, hat endlich eine wirkliche Wahl zwischen mehreren Motiven: denn nur in abstracto können solche, neben einander im Bewußtseyn gegenwärtig, die Erkenntniß bei sich führen, daß eines das andere ausschließt, und so ihre Gewalt über den Willen gegen einander messen; wonach dann das überwiegende, indem es den Ausschlag

giebt, die überlegte Entscheidung des Willens ist und als ein sicheres Anzeichen seine Beschaffenheit kund macht. Das Thier hingegen bestimmt der gegenwärtige Eindruck: nur die Furcht vor dem gegenwärtigen Zwange kann seine Begierde zähmen, bis jene Furcht endlich zur Gewohnheit geworden ist und nunmehr als solche es bestimmt: das ist Dressur. Das Thier empfindet und schaut an; der Mensch *denkt* überdies und *weiß*: Beide *wollen*. Das Thier theilt seine Empfindung und Stimmung mit, durch Geberde und Laut: der Mensch theilt dem andern Gedanken mit, durch Sprache, oder verbirgt Gedanken, durch Sprache. Sprache ist das erste Erzeugniß und das nothwendige Werkzeug seiner Vernunft: daher wird im Griechischen und im Italiänischen Sprache und Vernunft durch das selbe Wort bezeichnet: *ὁ λογος*, il discorso. Vernunft kommt von Vernehmen, welches nicht synonym ist mit Hören, sondern das Innewerden der durch Worte mitgetheilten Gedanken bedeutet. Durch Hülfe der Sprache allein bringt die Vernunft ihre wichtigsten Leistungen zu Stande, nämlich das übereinstimmende Handeln mehrerer Individuen, das planvolle Zusammenwirken vieler Tausende, die Civilisation, den Staat; ferner die Wissenschaft, das Aufbewahren früherer Erfahrung, das Zusammenfassen des Gemeinsamen in einen Begriff, das Mittheilen der Wahrheit, das Verbreiten des Irrthums, das Denken und Dichten, die Dogmen und die Superstitionen. Das Thier lernt den Tod erst im Tode kennen: der Mensch geht mit Bewußtseyn in jeder Stunde seinem Tode näher, und dies macht selbst Dem das Leben bisweilen bedenklich, der nicht schon am ganzen Leben selbst diesen Charakter der steten Vernichtung erkannt hat. Hauptsächlich dieserhalb hat der Mensch Philosophien und Religionen: ob jedoch Dasjenige, was wir mit Recht an seinem Handeln über Alles hoch schätzen, das freiwillige Rechtthun und der Edelmuth der Gesinnung, je die Frucht einer jener beiden gewesen, ist ungewiß. Als sichere, ihnen allein angehörige Erzeugnisse beider und Produktionen der Vernunft auf diesem Wege stehen hingegen da die wunderlichsten, abenteuerlichsten Meinungen der Philosophen verschiedener Schulen, und die seltsamsten, bisweilen auch grausamen Gebräuche der Priester verschiedener Religionen.

Daß alle diese so mannigfaltigen und so weit reichenden

Aeußerungen aus einem gemeinschaftlichen Princip entspringen, aus jener besondern Geisteskraft, die der Mensch vor dem Thiere voraus hat, und welche man Vernunft, *ὁ λογος, το λογιστικον, το λογιμον*, ratio, genannt hat, ist die einstimmige Meinung aller Zeiten und Völker. Auch wissen alle Menschen sehr wohl die Aeußerungen dieses Vermögens zu erkennen, und zu sagen, was vernünftig, was unvernünftig sei, wo die Vernunft im Gegensatz mit andern Fähigkeiten und Eigenschaften des Menschen auftritt, und endlich, was wegen des Mangels derselben auch vom klügsten Thiere nie zu erwarten steht. Die Philosophen aller Zeiten sprechen im Ganzen auch übereinstimmend mit jener allgemeinen Kenntniß der Vernunft, und heben überdies einige besonders wichtige Aeußerungen derselben hervor, wie die Beherrschung der Affekte und Leidenschaften, die Fähigkeit, Schlüsse zu machen und allgemeine Principien, sogar solche, die vor aller Erfahrung gewiß sind, aufzustellen u. s. w. Dennoch sind alle ihre Erklärungen vom eigentlichen Wesen der Vernunft schwankend, nicht scharf bestimmt, weitläufig, ohne Einheit und Mittelpunkt, bald diese bald jene Aeußerung hervorhebend, daher oft von einander abweichend. Dazu kommt, daß Viele dabei von dem Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung ausgehen, welcher der Philosophie ganz fremd ist, und nur dient die Verwirrung zu vermehren. Es ist höchst auffallend, daß bisher kein Philosoph alle jene mannigfaltigen Aeußerungen der Vernunft strenge auf eine einfache Funktion zurückgeführt hat, die in ihnen allen wiederzuerkennen wäre, aus der sie alle zu erklären wären und die demnach das eigentliche innere Wesen der Vernunft ausmachte. Zwar giebt der vortreffliche Locke, im „Essay on human understanding", Buch 2, Kap. 11, §. 10 u. 11, als den unterscheidenden Charakter zwischen Thier und Mensch die abstrakten allgemeinen Begriffe sehr richtig an, und Leibnitz wiederholt Dieses völlig beistimmend, in den „Nouveaux essays sur l'entendement humain", Buch 2, Kap. 11, §. 10 u. 11. Allein wenn Locke in Buch 4, Kap. 17, §. 2, 3, zur eigentlichen Erklärung der Vernunft kommt, so verliert er ganz jenen einfachen Hauptcharakter derselben aus dem Gesicht, und geräth eben auch auf eine schwankende, unbestimmte, unvollständige Angabe zerstückelter und abgeleiteter Aeußerungen derselben: auch

Leibnitz, an der mit jener korrespondirenden Stelle seines Werkes, verhält sich im Ganzen ebenso, nur mit mehr Konfusion und Unklarheit. Wie sehr nun aber Kant den Begriff vom Wesen der Vernunft verwirrt und verfälscht hat, darüber habe ich im Anhange ausführlich geredet. Wer aber gar sich die Mühe giebt, die Masse philosophischer Schriften, welche seit Kant erschienen sind, in dieser Hinsicht zu durchgehen, der wird erkennen, daß, so wie die Fehler der Fürsten von ganzen Völkern gebüßt werden, die Irrthümer großer Geister ihren nachtheiligen Einfluß auf ganze Generationen, sogar auf Jahrhunderte verbreiten, ja, wachsend und sich fortpflanzend, zuletzt in Monstrositäten ausarten: welches Alles daher abzuleiten ist, daß, wie Berkeley sagt: Few men think; yet all will have opinions*).

Wie der Verstand nur eine Funktion hat: unmittelbare Erkenntniß des Verhältnisses von Ursach und Wirkung, und die Anschauung der wirklichen Welt, wie auch alle Klugheit, Sagacität und Erfindungsgabe, so mannigfaltig auch ihre Anwendung ist, doch ganz offenbar nichts Anderes sind, als Aeußerungen jener einfachen Funktion; so hat auch die Vernunft eine Funktion: Bildung des Begriffs; und aus dieser einzigen erklären sich sehr leicht und ganz und gar von selbst alle jene oben angeführten Erscheinungen, die das Leben des Menschen von dem des Thieres unterscheiden, und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Funktion deutet schlechthin Alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat**).

§. 9.

Die Begriffe bilden eine eigenthümliche, von den bisher betrachteten, anschaulichen Vorstellungen toto genere verschiedene Klasse, die allein im Geiste des Menschen vorhanden ist. Wir können daher nimmer eine anschauliche, eine eigentlich evidente Erkenntniß von ihrem Wesen erlangen; sondern auch nur eine

*) Wenige Menschen denken, aber alle wollen Meinungen haben.

**) Mit diesem Paragraph ist zu vergleichen §. 26 u. 27 der zweiten Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde.

abstrakte und diskursive. Es wäre daher ungereimt zu fordern, daß sie in der Erfahrung, sofern unter dieser die reale Außenwelt, welche eben anschauliche Vorstellung ist, verstanden wird, nachgewiesen, oder wie anschauliche Objekte vor die Augen, oder vor die Phantasie gebracht werden sollten. Nur denken, nicht anschauen lassen sie sich, und nur die Wirkungen, welche durch sie der Mensch hervorbringt, sind Gegenstände der eigentlichen Erfahrung. Solche sind die Sprache, das überlegte planmäßige Handeln und die Wissenschaft; hernach was aus diesen allen sich ergiebt. Offenbar ist die Rede, als Gegenstand der äußeren Erfahrung, nichts Anderes als ein sehr vollkommener Telegraph, der willkürliche Zeichen mit größter Schnelligkeit und feinster Nüancirung mittheilt. Was bedeuten aber diese Zeichen? Wie geschieht ihre Auslegung? Uebersetzen wir etwan, während der Andere spricht, sogleich seine Rede in Bilder der Phantasie, die blitzschnell an uns vorüberfliegen und sich bewegen, verketten, umgestalten und ausmalen, gemäß den hinzuströmenden Worten und deren grammatischen Flexionen? Welch ein Tumult wäre dann in unserm Kopfe, während des Anhörens einer Rede, oder des Lesens eines Buches! So geschieht es keineswegs. Der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen, genau und bestimmt aufgefaßt, ohne daß in der Regel sich Phantasmen einmengten. Es ist die Vernunft, die zur Vernunft spricht, sich in ihrem Gebiete hält, und was sie mittheilt und empfängt, sind abstrakte Begriffe, nichtanschauliche Vorstellungen, welche ein für alle Mal gebildet und verhältnißmäßig in geringer Anzahl, doch alle unzähligen Objekte der wirklichen Welt befassen, enthalten und vertreten. Hieraus allein ist es erklärlich, daß nie ein Thier sprechen und vernehmen kann, obgleich es die Werkzeuge der Sprache und auch die anschaulichen Vorstellungen mit uns gemein hat: aber eben weil die Worte jene ganz eigenthümliche Klasse von Vorstellungen bezeichnen, deren subjektives Korrelat die Vernunft ist, sind sie für das Thier ohne Sinn und Bedeutung. So ist die Sprache, wie jede andere Erscheinung, die wir der Vernunft zuschreiben, und wie Alles, was den Menschen vom Thiere unterscheidet, durch dieses Eine und Einfache als seine Quelle zu erklären: die Begriffe, die abstrakten, nicht anschaulichen, allgemeinen, nicht in Zeit und Raum individuellen

Vorstellungen. Nur in einzelnen Fällen gehen wir von den Begriffen zur Anschauung über, bilden uns Phantasmen als anschauliche Repräsentanten der Begriffe, denen sie jedoch nie adäquat sind. Diese sind in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 28, besonders erörtert worden, daher ich hier nicht dasselbe wiederholen will: mit dem dort Gesagten ist zu vergleichen, was Hume im zwölften seiner „Philosophical essays", S. 244, und was Herder in der „Metakritik" (einem übrigens schlechten Buch), Theil 1, S. 274, sagt. — Die Platonische Idee, welche durch den Verein von Phantasie und Vernunft möglich wird, macht den Hauptgegenstand des dritten Buchs gegenwärtiger Schrift aus.

Obgleich nun also die Begriffe von den anschaulichen Vorstellungen von Grund aus verschieden sind, so stehen sie doch in einer nothwendigen Beziehung zu diesen, ohne welche sie nichts wären, welche Beziehung folglich ihr ganzes Wesen und Daseyn ausmacht. Die Reflexion ist nothwendig Nachbildung, Wiederholung, der urbildlichen anschaulichen Welt, wiewohl Nachbildung ganz eigener Art, in einem völlig heterogenen Stoff. Deshalb sind die Begriffe ganz passend Vorstellungen von Vorstellungen zu nennen. Der Satz vom Grunde hat hier ebenfalls eine eigene Gestalt, und wie diejenige, unter welcher er in einer Klasse von Vorstellungen herrscht, auch eigentlich immer das ganze Wesen dieser Klasse, sofern sie Vorstellungen sind, ausmacht und erschöpft, so daß, wie wir gesehen haben, die Zeit durch und durch Succession und sonst nichts, der Raum durch und durch Lage und sonst nichts, die Materie durch und durch Kausalität und sonst nichts ist: so besteht auch das ganze Wesen der Begriffe, oder der Klasse der abstrakten Vorstellungen, allein in der Relation, welche in ihnen der Satz vom Grunde ausdrückt: und da diese die Beziehung auf den Erkenntnißgrund ist, so hat die abstrakte Vorstellung ihr ganzes Wesen einzig und allein in ihrer Beziehung auf eine andere Vorstellung, welche ihr Erkenntnißgrund ist. Diese kann nun zwar wieder zunächst ein Begriff, oder abstrakte Vorstellung seyn, und sogar auch dieser wieder nur einen eben solchen abstrakten Erkenntnißgrund haben; aber nicht so ins Unendliche: sondern zuletzt muß die Reihe der Erkenntnißgründe mit einem Begriff schließen, der seinen Grund in der anschaulichen Erkenntniß hat. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht auf der an-

schaulichen als ihrem Grunde des Erkennens. Daher hat die Klasse der abstrakten Vorstellungen von den andern das Unterscheidende, daß in diesen der Satz vom Grund immer nur eine Beziehung auf eine andere Vorstellung der nämlichen Klasse fordert, bei den abstrakten Vorstellungen aber zuletzt eine Beziehung auf eine Vorstellung aus einer andern Klasse.

Man hat diejenigen Begriffe, welche, wie eben angegeben, nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung eines oder gar mehrerer anderer Begriffe sich auf die anschauliche Erkenntniß beziehen, vorzugsweise abstracta, und hingegen die, welche ihren Grund unmittelbar in der anschaulichen Welt haben, concreta genannt. Diese letztere Benennung paßt aber nur ganz uneigentlich auf die durch sie bezeichneten Begriffe, da nämlich auch diese immer noch abstracta sind und keineswegs anschauliche Vorstellungen. Jene Benennungen sind aber auch nur aus einem sehr undeutlichen Bewußtseyn des damit gemeinten Unterschiedes hervorgegangen, können jedoch, mit der hier gegebenen Deutung, stehen bleiben. Beispiele der ersten Art, also abstracta im eminenten Sinn, sind Begriffe wie „Verhältniß, Tugend, Untersuchung, Anfang" u. s. w. Beispiele der letztern Art, oder uneigentlich so genannte concreta sind die Begriffe „Mensch, Stein, Pferd" u. s. w. Wenn es nicht ein etwas zu bildliches und dadurch ins Scherzhafte fallendes Gleichniß wäre; so könnte man sehr treffend die letzteren das Erdgeschoß, die ersteren die oberen Stockwerke des Gebäudes der Reflexion nennen*).

Daß ein Begriff Vieles unter sich begreift, d. h. daß viele anschauliche, oder auch selbst wieder abstrakte Vorstellungen in der Beziehung des Erkenntnißgrundes zu ihm stehen, d. h. durch ihn gedacht werden, dies ist nicht, wie man meistens angiebt, eine wesentliche, sondern nur eine abgeleitete sekundäre Eigenschaft desselben, die sogar nicht immer in der That, wiewohl immer der Möglichkeit nach, daseyn muß. Jene Eigenschaft fließt daraus her, daß der Begriff Vorstellung einer Vorstellung ist, d. h. sein ganzes Wesen allein hat in seiner Beziehung auf eine andere Vorstellung; da er aber nicht diese Vorstellung selbst ist, ja diese sogar meistens zu einer ganz andern Klasse von Vorstellungen

*) Hiezu Kap. 5 u. 6 des zweiten Bandes.

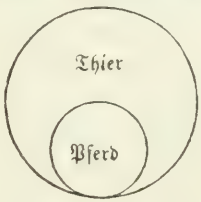
gehört, nämlich anschaulich ist, so kann sie zeitliche, räumliche und andere Bestimmungen und überhaupt noch viele Beziehungen haben, die im Begriff gar nicht mit gedacht werden, daher mehrere im Unwesentlichen verschiedene Vorstellungen durch denselben Begriff gedacht, d. h. unter ihn subsumirt werden können. Allein dies Gelten von mehreren Dingen ist keine wesentliche, sondern nur accidentale Eigenschaft des Begriffs. Es kann daher Begriffe geben, durch welche nur ein einziges reales Objekt gedacht wird, die aber deswegen doch abstrakt und allgemein, keineswegs aber einzelne und anschauliche Vorstellungen sind: dergleichen ist z. B. der Begriff, den Jemand von einer bestimmten Stadt hat, die er aber bloß aus der Geographie kennt: obgleich nur diese eine Stadt dadurch gedacht wird, so wären doch mehrere in einigen Stücken verschiedene Städte möglich, zu denen allen er paßte. Nicht also weil ein Begriff von mehreren Objekten abstrahirt ist, hat er Allgemeinheit; sondern umgekehrt, weil Allgemeinheit, d. i. Nichtbestimmung des Einzelnen, ihm als abstrakter Vorstellung der Vernunft wesentlich ist, können verschiedene Dinge durch denselben Begriff gedacht werden.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß jeder Begriff, eben weil er abstrakte und nicht anschauliche und eben daher nicht durchgängig bestimmte Vorstellung ist, Dasjenige hat, was man einen Umfang oder Sphäre nennt, auch sogar in dem Fall, daß nur ein einziges reales Objekt vorhanden ist, das ihm entspricht. Nun finden wir durchgängig, daß die Sphäre jedes Begriffs mit den Sphären anderer etwas Gemeinschaftliches hat, d. h. daß in ihm zum Theil das Selbe gedacht wird, was in jenen andern, und in diesen wieder zum Theil das Selbe, was in jenem erstern; obgleich, wenn sie wirklich verschiedene Begriffe sind, jeder, oder wenigstens einer von beiden etwas enthält, das der andere nicht hat: in diesem Verhältniß steht jedes Subjekt zu seinem Prädikat. Dieses Verhältniß erkennen, heißt *urtheilen*. Die Darstellung jener Sphären durch räumliche Figuren ist ein überaus glücklicher Gedanke. Zuerst hat ihn wohl Gottfried Plouquet gehabt, der Quadrate dazu nahm; Lambert, wiewohl nach ihm, bediente sich noch bloßer Linien, die er unter einander stellte: Euler führte es zuerst mit Kreisen vollständig aus. Worauf diese so genaue Analogie zwischen den Verhältnissen der Begriffe und denen

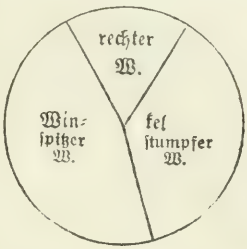
räumlicher Figuren zuletzt beruhe, weiß ich nicht anzugeben. Es ist inzwischen für die Logik ein sehr günstiger Umstand, daß alle Verhältnisse der Begriffe sich sogar ihrer Möglichkeit nach, d. h. a priori, durch solche Figuren anschaulich darstellen lassen, in folgender Art:

1) Die Sphären zweier Begriffe sind sich ganz gleich: z. B. der Begriff der Nothwendigkeit und der der Folge aus gegebenem Grunde; desgleichen der von Ruminantia und Bisulca (Wiederkäuer und Thiere mit gespaltenem Huf); auch von Wirbelthieren und Rothblütigen (wogegen jedoch wegen der Anneliden etwas einzuwenden wäre): es sind Wechselbegriffe. Solche stellt dann ein einziger Kreis dar, der sowohl den einen als den andern bedeutet.

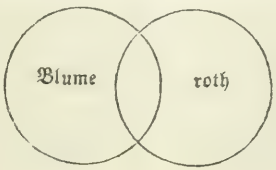
2) Die Sphäre eines Begriffs schließt die eines andern ganz ein:



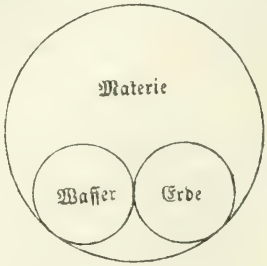
3) Eine Sphäre schließt zwei oder mehrere ein, die sich ausschließen und zugleich die Sphäre füllen:



4) Zwei Sphären schließen jede einen Theil der andern ein:



5) Zwei Sphären liegen in einer dritten, die ſie jedoch nicht füllen:



Dieſer letztere Fall gilt von allen Begriffen, deren Sphären nicht unmittelbare Gemeinſchaft haben, da immer ein dritter, wenn gleich oft ſehr weiter, beide einſchließen wird.

Auf dieſe Fälle möchten alle Verbindungen von Begriffen zurückzuführen ſeyn, und die ganze Lehre von den Urtheilen, deren Konverſion, Kontraposition, Reciprokation, Disjunktion (dieſe nach der dritten Figur) läßt ſich daraus ableiten: ebenſo auch die Eigenſchaften der Urtheile, auf welche Kant die vorgeblichen Kategorien des Verſtandes gründete, jedoch mit Ausnahme der hypothetiſchen Form, welche nicht mehr eine Verbindung von bloßen Begriffen, ſondern von Urtheilen iſt; ſodann mit Ausnahme der Modalität, über welche, wie über jede Eigenſchaft von Urtheilen, die den Kategorien zum Grunde gelegt iſt, der Anhang ausführlich Rechenſchaft giebt. Ueber die angegebenen möglichen Begriffsverbindungen iſt nur noch zu bemerken, daß ſie auch unter einander mannigfaltig verbunden werden können, z. B. die vierte Figur mit der zweiten. Nur wenn eine Sphäre, die eine andere ganz oder zum Theil enthält, wieder von einer dritten ganz eingeſchloſſen wird, ſtellen dieſe zuſammen den Schluß in der erſten Figur dar, d. h. diejenige Verbindung von Urtheilen, durch welche erkannt wird, daß ein Begriff, der in einem andern ganz oder zum Theil enthalten iſt, es auch ebenſo in einem dritten iſt, der wieder dieſen enthält: oder auch das Umgekehrte davon, die Negation; deren bildliche Darſtellung natürlich nur darin beſtehen kann, daß zwei verbundene Sphären nicht in einer dritten liegen. Umſchließen ſich viele Sphären auf dieſe Weiſe, ſo entſtehen lange Ketten von

Schlüssen. — Diesen Schematismus der Begriffe, der schon in mehreren Lehrbüchern ziemlich gut ausgeführt ist, kann man der Lehre von den Urtheilen, wie auch der ganzen Syllogistik zum Grunde legen, wodurch der Vortrag beider sehr leicht und einfach wird. Denn alle Regeln derselben lassen sich daraus ihrem Ursprung nach einsehen, ableiten und erklären. Diese aber dem Gedächtniß aufzuladen, ist nicht nothwendig, da die Logik nie von praktischem Nutzen, sondern nur von theoretischem Interesse für die Philosophie seyn kann. Denn obwohl sich sagen ließe, daß die Logik zum vernünftigen Denken sich verhält wie der Generalbaß zur Musik, und auch, wenn wir es weniger genau nehmen, wie die Ethik zur Tugend, oder die Aesthetik zur Kunst; so ist dagegen zu bedenken, daß noch kein Künstler es durch Studium der Aesthetik geworden ist, noch ein edler Charakter durch Studium der Ethik, daß lange vor Rameau richtig und schön komponirt wurde, und auch, daß man nicht den Generalbaß inne zu haben braucht, um Disharmonien zu bemerken: ebenso wenig braucht man Logik zu wissen, um sich durch Trugschlüsse nicht täuschen zu lassen. Jedoch muß eingeräumt werden, daß, wenn auch nicht für die Beurtheilung, dennoch für die Ausübung der musikalischen Komposition der Generalbaß von großem Nutzen ist: sogar auch mögen, wenn gleich in viel geringerm Grade, Aesthetik und selbst Ethik für die Ausübung einigen, wiewohl hauptsächlich negativen Nutzen haben, also auch ihnen nicht aller praktische Werth abzusprechen seyn: aber von der Logik läßt sich nicht einmal so viel rühmen. Sie ist nämlich bloß das Wissen in abstracto Dessen, was Jeder in concreto weiß. Daher, so wenig als man sie braucht, einem falschen Räsonnement nicht beizustimmen, so wenig ruft man ihre Regeln zu Hülfe, um ein richtiges zu machen, und selbst der gelehrteste Logiker setzt sie bei seinem wirklichen Denken ganz bei Seite. Dies erklärt sich aus Folgendem. Jede Wissenschaft besteht aus einem System allgemeiner, folglich abstrakter Wahrheiten, Gesetze und Regeln, in Bezug auf irgend eine Art von Gegenständen. Der unter diesen nachher vorkommende einzelne Fall wird nun jedesmal nach jenem allgemeinen Wissen, welches ein für alle Mal gilt, bestimmt; weil solche Anwendung des Allgemeinen unendlich leichter ist, als den vorkommenden einzelnen Fall für sich von Vorne an zu untersuchen;

indem allezeit die einmal erlangte allgemeine abſtrakte Erkenntniß uns näher zur Hand liegt, als die empiriſche Unterſuchung des Einzelnen. Mit der Logik aber iſt es gerade umgekehrt. Sie iſt das allgemeine, durch Selbſtbeobachtung der Vernunft und Abſtraktion von allem Inhalt erkannte und in der Form von Regeln ausgedrückte Wiſſen von der Verfahrungsweiſe der Vernunft. Dieſer aber iſt jene Verfahrungsweiſe nothwendig und weſentlich: ſie wird alſo in keinem Fall davon abweichen, ſobald ſie ſich ſelbſt überlaſſen iſt. Es iſt daher leichter und ſicherer, ſie in jedem beſondern Fall ihrem Weſen gemäß verfahren zu laſſen, als ihr das aus dieſem Verfahren erſt abſtrahirte Wiſſen davon, in Geſtalt eines fremden von Außen gegebenen Geſetzes, vorzuhalten. Es iſt leichter: weil, wenn gleich bei allen anderen Wiſſenſchaften die allgemeine Regel uns näher liegt, als die Unterſuchung des einzelnen Falles allein und durch ſich ſelbſt; umgekehrt, beim Gebrauch der Vernunft, das im gegebenen Fall nöthige Verfahren derſelben uns immer näher liegt, als die daraus abſtrahirte allgemeine Regel, da das Denkende in uns ja ſelbſt jene Vernunft iſt. Es iſt ſicherer: weil viel leichter ein Irrthum in ſolchem abſtrakten Wiſſen, oder deſſen Anwendung, vorfallen kann, als ein Verfahren der Vernunft eintreten, das ihrem Weſen, ihrer Natur, zuwiderliefe. Daher kommt das Sonderbare, daß, wenn man in anderen Wiſſenſchaften die Wahrheit des einzelnen Falles an der Regel prüft, in der Logik umgekehrt die Regel immer am einzelnen Fall geprüft werden muß: und auch der geübteſte Logiker wird, wenn er bemerkt, daß er in einem einzelnen Fall anders ſchließt als eine Regel ausſagt, immer eher einen Fehler in der Regel ſuchen, als in dem von ihm wirklich gemachten Schluß. Praktiſchen Gebrauch von der Logik machen wollen, hieße alſo Das, was uns im Einzelnen unmittelbar mit der größten Sicherheit bewußt iſt, erſt mit unſäglicher Mühe aus allgemeinen Regeln ableiten wollen: es wäre gerade ſo, wie wenn man bei ſeinen Bewegungen erſt die Mechanik, und bei der Verdauung die Phyſiologie zu Rathe ziehen wollte: und wer die Logik zu praktiſchen Zwecken erlernt, gleicht dem, der einen Bieber zu ſeinem Bau abrichten will. — Obgleich alſo ohne praktiſchen Nutzen, muß nichtsdeſtoweniger die Logik beibehalten werden, weil ſie philoſophiſches Intereſſe hat, als ſpecielle Kenntniß

der Organisation und Aktion der Vernunft. Als abgeschlossene, für sich bestehende, in sich vollendete, abgerundete und vollkommen sichere Disciplin ist sie berechtigt, für sich allein und unabhängig von allem Andern wissenschaftlich abgehandelt und ebenso auf Universitäten gelehrt zu werden: aber ihren eigentlichen Werth erhält sie erst im Zusammenhange der gesammten Philosophie, bei Betrachtung des Erkennens, und zwar des vernünftigen oder abstrakten Erkennens. Demgemäß sollte ihr Vortrag nicht so sehr die Form einer auf das Praktische gerichteten Wissenschaft haben, nicht bloß nackt hingestellte Regeln zum richtigen Umkehren der Urtheile, Schließen u. s. w. enthalten; sondern mehr darauf gerichtet seyn, daß das Wesen der Vernunft und des Begriffs erkannt und der Satz vom Grunde des Erkennens ausführlich betrachtet werde: denn eine bloße Paraphrase desselben ist die Logik, und zwar eigentlich nur für den Fall, wo der Grund, welcher den Urtheilen Wahrheit giebt, nicht empirisch oder metaphysisch, sondern logisch oder metalogisch ist. Neben dem Satz vom Grunde des Erkennens sind daher die übrigen drei ihm so nah verwandten Grundgesetze des Denkens, oder Urtheile von metalogischer Wahrheit, aufzuführen; woraus denn nach und nach die ganze Technik der Vernunft erwächst. Das Wesen des eigentlichen Denkens, d. h. des Urtheilens und Schließens, ist aus der Verbindung der Begriffssphären, gemäß dem räumlichen Schema, auf die oben angedeutete Weise darzustellen und aus diesem alle Regeln des Urtheilens und Schließens durch Konstruktion abzuleiten. Der einzige praktische Gebrauch, den man von der Logik machen kann, ist, daß man, beim Disputiren, dem Gegner, nicht sowohl seine wirklichen Fehlschlüsse, als seine absichtlichen Trugschlüsse nachweist, indem man sie bei ihrem technischen Namen nennt. Durch solche Zurückdrängung der praktischen Richtung und Hervorhebung des Zusammenhanges der Logik mit der gesammten Philosophie, als ein Kapitel derselben, sollte ihre Kenntniß dennoch nicht seltener werden, als sie jetzt ist: denn heut zu Tage muß Jeder, welcher nicht in der Hauptsache roh bleiben und der unwissenden, in Dumpfheit befangenen Menge beigezählt werden will, spekulative Philosophie studirt haben: und dies deswegen, weil dieses neunzehnte Jahrhundert ein philosophisches ist; womit nicht sowohl gesagt seyn soll, daß

es Philosophie besitze, oder Philosophie in ihm herrschend sei, als vielmehr, daß es zur Philosophie reif und eben deshalb ihrer durchaus bedürftig ist: dieses ist ein Zeichen hoch getriebener Bildung, sogar ein fester Punkt auf der Skala der Kultur der Zeiten*).

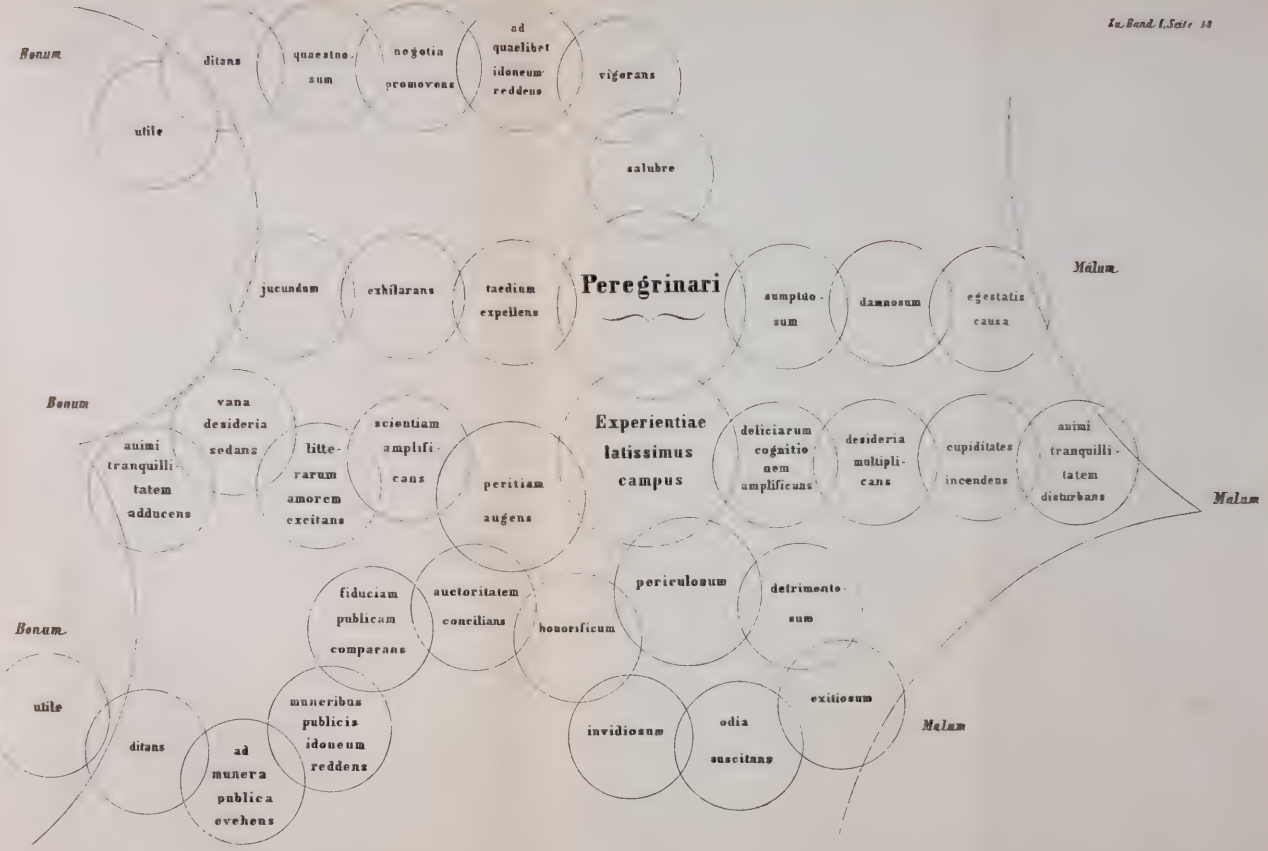
So wenig praktischen Nutzen die Logik haben kann, so ist dennoch wohl nicht zu leugnen, daß sie zum praktischen Behuf erfunden worden. Ihre Entstehung erkläre ich mir auf folgende Weise. Als unter den Eleatikern, Megarikern und Sophisten die Lust am Disputiren sich immer mehr entwickelt hatte und allmälig fast zur Sucht gestiegen war, mußte die Verwirrung, in welche fast jede Disputation gerieth, ihnen bald die Nothwendigkeit eines methodischen Verfahrens fühlbar machen, als Anleitung zu welchem eine wissenschaftliche Dialektik zu suchen war. Das Erste, was bemerkt werden mußte, war, daß beide streitende Parteien allemal über irgend einen Satz einig seyn mußten, auf welchen die strittigen Punkte zurückzuführen waren, im Disputiren. Der Anfang des methodischen Verfahrens bestand darin, daß man diese gemeinschaftlich anerkannten Sätze förmlich als solche aussprach und an die Spitze der Untersuchung stellte. Diese Sätze aber betrafen Anfangs nur das Materiale der Untersuchung. Man wurde bald inne, daß auch in der Art und Weise, wie man auf die gemeinschaftlich anerkannte Wahrheit zurückging und seine Behauptungen aus ihr abzuleiten suchte, gewisse Formen und Gesetze befolgt wurden, über welche man, obgleich ohne vorhergegangene Uebereinkunft, sich dennoch nie veruneinigte, woraus man sah, daß sie der eigenthümliche, in ihrem Wesen liegende Gang der Vernunft selbst seyn mußten, das Formale der Untersuchung. Obgleich nun dieses nicht dem Zweifel und der Uneinigkeit ausgesetzt war, so gerieth doch irgend ein bis zur Pedanterie systematischer Kopf auf den Gedanken, daß es recht schön aussehen und die Vollendung der methodischen Dialektik seyn würde, wenn auch dieses Formelle alles Disputirens, dieses immer gesetzmäßige Verfahren der Vernunft selbst, ebenfalls in abstrakten Sätzen ausgesprochen würde, welche man eben wie jene das Materiale der Untersuchung betreffenden gemeinschaftlich anerkannten Sätze, an die Spitze der Untersuchung stellte, als

*) Hiezu Kap. 9 u. 10 des zweiten Bandes.

den festen Kanon des Disputirens selbst, auf welchen man stets zurückzusehen und sich darauf zu berufen hätte. Indem man auf diese Weise Das, was man bisher wie durch stillschweigende Uebereinkunft befolgt, oder wie instinktmäßig ausgeübt hatte, nunmehr mit Bewußtseyn als Gesetz anerkennen und förmlich aussprechen wollte, fand man allmälig mehr oder minder vollkommene Ausdrücke für logische Grundsätze, wie den Satz vom Widerspruch, vom zureichenden Grunde, vom ausgeschlossenen Dritten, das dictum de omni et nullo, sodann die speciellern Regeln der Syllogistik, wie z. B. ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, a rationato ad rationem non valet consequentia u. s. w. Daß man hiemit aber nur langsam und sehr mühsam zu Stande kam und vor dem Aristoteles Alles sehr unvollkommen blieb, sehen wir theils aus der unbeholfenen und weitschweifigen Art, mit der in manchen platonischen Gesprächen logische Wahrheiten ans Licht gebracht werden, noch besser aber aus dem, was uns Sextus Empirikus von den Streitigkeiten der Megariker über die leichtesten und einfachsten logischen Gesetze und die mühsame Art, wie sie solche zur Deutlichkeit brachten, berichtet (Sext. Emp. adv. Math. L. 8. p. 112 seqq.). Aristoteles aber sammelte, ordnete, berichtigte das Vorgefundene und brachte es zu einer ungleich höhern Vollkommenheit. Wenn man auf diese Weise beachtet, wie der Gang der Griechischen Kultur die Arbeit des Aristoteles vorbereitet und herbeigeführt hatte, wird man wenig geneigt seyn, der Angabe Persischer Schriftsteller Glauben zu schenken, welche uns Jones, sehr für dieselbe eingenommen, mittheilt, daß nämlich Kallisthenes bei den Indern eine fertige Logik vorgefunden und sie seinem Oheim Aristoteles übersandt habe (Asiatic researches, Bd. 4, S. 163). — Daß im traurigen Mittelalter dem disputirsüchtigen, beim Mangel aller Realkenntniß, an Formeln und Worten allein zehrenden Geiste der Scholastiker die Aristotelische Logik höchst willkommen seyn mußte, selbst in ihrer Arabischen Verstümmelung begierig ergriffen und bald zum Mittelpunkt alles Wissens erhoben wurde, läßt sich leicht begreifen. Von ihrem Ansehen zwar seitdem gesunken, hat sie sich dennoch bis auf unsere Zeit im Kredit einer für sich bestehenden, praktischen und höchst nöthigen Wissenschaft erhalten: sogar hat in unsern Tagen die Kantische

Philosophie, die ihren Grundstein eigentlich aus der Logik nahm, wieder ein neues Interesse für sie rege gemacht, welches sie in dieser Hinsicht, d. h. als Mittel zur Erkenntniß des Wesens der Vernunft, auch allerdings verdient.

Wie die richtigen strengen Schlüsse dadurch zu Stande kommen, daß man das Verhältniß der Begriffssphären genau betrachtet, und nur wenn eine Sphäre genau in einer andern und diese wieder ganz in einer dritten enthalten ist, auch die erste für in der dritten ganz enthalten anerkennt; so beruht hingegen die Ueberredungskunst darauf, daß man die Verhältnisse der Begriffssphären nur einer oberflächlichen Betrachtung unterwirft und sie dann seinen Absichten gemäß einseitig bestimmt, hauptsächlich dadurch, daß, wenn die Sphäre eines betrachteten Begriffs nur zum Theil in einer andern liegt, zum Theil aber auch in einer ganz verschiedenen, man sie als ganz in der ersten liegend angiebt, oder ganz in der zweiten, nach der Absicht des Redners. Z. B. wenn von Leidenschaft geredet wird, kann man diese beliebig unter den Begriff der größten Kraft, des mächtigsten Agens in der Welt subsumiren, oder unter den Begriff der Unvernunft, und diesen unter den der Ohnmacht, der Schwäche. Dasselbe Verfahren kann man nun fortsetzen und bei jedem Begriff, auf den die Rede führt, von Neuem anwenden. Fast immer theilen sich in die Sphäre eines Begriffs mehrere andere, deren jede einen Theil des Gebiets des ersteren auf dem ihrigen enthält, selbst aber auch noch mehr außerdem umfaßt: von diesen letzteren Begriffssphären läßt man aber nur die eine beleuchtet werden, unter welche man den ersten Begriff subsumiren will, während man die übrigen unbeachtet liegen läßt, oder verdeckt hält. Auf diesem Kunstgriff beruhen eigentlich alle Ueberredungskünste, alle feineren Sophismen: denn die logischen, wie der mentiens, velatus, cornutus u. s. w. sind für die wirkliche Anwendung offenbar zu plump. Da mir nicht bekannt ist, daß man bisher das Wesen aller Sophistikation und Ueberredung auf diesen letzten Grund ihrer Möglichkeit zurückgeführt und denselben in der eigenthümlichen Beschaffenheit der Begriffe, d. i. in der Erkenntnißweise der Vernunft, nachgewiesen hat; so will ich, da mein Vortrag mich darauf geführt hat, die Sache, so leicht sie auch einzusehen ist, noch durch ein Schema auf der beifolgenden Tafel


Bonum
utile
ditans
quaestuosum
negotia promovens
ad quaelibet idoneum reddens
vigorans
salubre
jucundum
exhilarans
taedium expellens
Peregrinari
sumptuosum
damnosum
egestatis causa
Malum
Bonum
animi tranquillitatem adducens
vana desideria sedans
litterarum amorem excitans
scientiam amplificans
peritiam augens
Experientiae latissimus campus
deliciarum cognitionem amplificans
desideria multiplicans
cupiditates incendens
animi tranquillitatem disturbans
Malum
Bonum
utile
ditans
ad munera publica evehens
muneribus publicis idoneum reddens
fiduciam publicam comparans
auctoritatem concilians
honorificum
periculosum
detrimentosum
invidiosum
odia suscitans
exitiosum
Malum

erläutern, welches zeigen soll, wie die Begriffssphären mannigfaltig in einander greifen und dadurch der Willkür Spielraum geben, von jedem Begriff auf diesen oder jenen andern überzugehen. Nur wünsche ich nicht, daß man durch die Tafel verleitet werde, dieser kleinen beiläufigen Erörterung mehr Wichtigkeit beizulegen, als sie ihrer Natur nach haben kann. Ich habe zum erläuternden Beispiel den Begriff des Reisens gewählt. Seine Sphäre greift in das Gebiet von vier andern, auf jeden von welchen der Ueberredner beliebig übergehen kann: diese greifen wieder in andere Sphären, manche davon zugleich in zwei und mehrere, durch welche der Ueberredner nach Willkür seinen Weg nimmt, immer als wäre es der einzige, und dann zuletzt, je nachdem seine Absicht war, bei Gut oder Uebel anlangt. Nur muß man, bei Verfolgung der Sphären, immer die Richtung vom Centro (dem gegebenen Hauptbegriff) zur Peripherie behalten, nicht aber rückwärts gehen. Die Einkleidung einer solchen Sophistikation kann die fortlaufende Rede, oder auch die strenge Schlußform seyn, je nachdem die schwache Seite des Hörers es anräth. Im Grunde sind die meisten wissenschaftlichen, besonders philosophischen Beweisführungen nicht viel anders beschaffen: wie wäre es sonst auch möglich, daß so Vieles, zu verschiedenen Zeiten, nicht nur irrig angenommen (denn der Irrthum selbst hat einen andern Ursprung), sondern demonstrirt und bewiesen, dennoch aber später grundfalsch befunden worden, z. B. Leibnitz-Wolfische Philosophie, Ptolemäische Astronomie, Stahlsche Chemie, Newtonische Farbenlehre u. s. w. u. s. w.*).

§. 10

Durch dieses Alles tritt uns immer mehr die Frage nah, wie denn Gewißheit zu erlangen, wie Urtheile zu begründen seien, worin das Wissen und die Wissenschaft bestehe, welche wir, neben der Sprache und dem besonnenen Handeln, als den dritten großen durch die Vernunft gegebenen Vorzug rühmen.

Die Vernunft ist weiblicher Natur: sie kann nur geben, nachdem sie empfangen hat. Durch sich selbst allein hat sie nichts, als die gehaltlosen Formen ihres Operirens. Vollkommen reine

*) Hiezu Kap. 11 des zweiten Bandes.

Vernunfterkenntniß giebt es sogar keine andere, als die vier Sätze, welchen ich metalogische Wahrheit beigelegt habe, also die Sätze von der Identität, vom Widerspruch, vom ausgeschlossenen Dritten und vom zureichenden Erkenntnißgrunde. Denn selbst das Uebrige der Logik ist schon nicht mehr vollkommen reine Vernunfterkenntniß, weil es die Verhältnisse und Kombinationen der Sphären der Begriffe voraussetzt: aber Begriffe überhaupt sind erst da, nach vorhergegangenen anschaulichen Vorstellungen, die Beziehung auf welche ihr ganzes Wesen ausmacht, die sie folglich schon voraussetzen. Da indessen diese Voraussetzung sich nicht auf den bestimmten Gehalt der Begriffe, sondern nur allgemein auf ein Daseyn derselben erstreckt; so kann die Logik doch, im Ganzen genommen, für reine Vernunftwissenschaft gelten. In allen übrigen Wissenschaften hat die Vernunft den Gehalt aus den anschaulichen Vorstellungen erhalten: in der Mathematik aus den vor aller Erfahrung anschaulich bewußten Verhältnissen des Raumes und der Zeit; in der reinen Naturwissenschaft, d. h. in dem, was wir vor aller Erfahrung über den Lauf der Natur wissen, geht der Gehalt der Wissenschaft aus dem reinen Verstande hervor, d. h. aus der Erkenntniß a priori des Gesetzes der Kausalität und dessen Verbindung mit jenen reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit. In allen anderen Wissenschaften gehört Alles, was nicht aus den eben genannten entlehnt ist, der Erfahrung an. *Wissen* überhaupt heißt: solche Urtheile in der Gewalt seines Geistes zu willkürlicher Reproduktion haben, welche in irgend etwas außer ihnen ihren zureichenden Erkenntnißgrund haben, d. h. *wahr* sind. Die abstrakte Erkenntniß allein ist also ein Wissen; dieses ist daher durch die Vernunft bedingt, und von den Thieren können wir, genau genommen, nicht sagen, daß sie irgend etwas *wissen*, wiewohl sie die anschauliche Erkenntniß, für diese auch Erinnerung und eben deshalb Phantasie haben, welche überdies ihr Träumen beweist. Bewußtseyn legen wir ihnen bei, dessen Begriff folglich, obgleich das Wort von Wissen genommen ist, mit dem des Vorstellens überhaupt, von welcher Art es auch sei, zusammenfällt. Daher auch legen wir der Pflanze zwar Leben, aber kein Bewußtseyn bei. — *Wissen* also ist das abstrakte Bewußtseyn, das Fixirthaben in Begriffen der Vernunft, des auf andere Weise überhaupt Erkannten.

§. 11.

In dieser Hinsicht ist nun der eigentliche Gegensatz des Wissens das Gefühl, dessen Erörterung wir deshalb hier einschalten müssen. Der Begriff, den das Wort Gefühl bezeichnet, hat durchaus nur einen negativen Inhalt, nämlich diesen, daß etwas, das im Bewußtseyn gegenwärtig ist, nicht Begriff, nicht abstrakte Erkenntniß der Vernunft sei: übrigens mag es seyn, was es will, es gehört unter den Begriff Gefühl, dessen unmäßig weite Sphäre daher die heterogensten Dinge begreift, von denen man nimmer einsieht, wie sie zusammenkommen, so lange man nicht erkannt hat, daß sie allein in dieser negativen Rücksicht, nicht abstrakte Begriffe zu seyn, übereinstimmen. Denn die verschiedensten, ja feindlichsten Elemente liegen ruhig neben einander in jenem Begriff, z. B. religiöses Gefühl, Gefühl der Wollust, moralisches Gefühl, körperliches Gefühl als Getast, als Schmerz, als Gefühl für Farben, für Töne und deren Harmonien und Disharmonien, Gefühl des Hasses, Abscheues, der Selbstzufriedenheit, der Ehre, der Schande, des Rechts, des Unrechts, Gefühl der Wahrheit, ästhetisches Gefühl, Gefühl von Kraft, Schwäche, Gesundheit, Freundschaft, Liebe u. s. w. u. s. w. Durchaus keine Gemeinschaft ist zwischen ihnen, als die negative, daß sie keine abstrakte Vernunfterkenntniß sind; aber dieses wird am auffallendsten, wenn sogar die anschauliche Erkenntniß a priori der räumlichen Verhältnisse, und vollends die des reinen Verstandes unter jenen Begriff gebracht wird, und überhaupt von jeder Erkenntniß, jeder Wahrheit, deren man sich nur erst intuitiv bewußt ist, sie aber noch nicht in abstrakte Begriffe abgesetzt hat, gesagt wird, daß man sie fühle. Hievon will ich, zur Erläuterung, einige Beispiele aus neuern Büchern beibringen, weil sie frappante Belege meiner Erklärung sind. Ich erinnere mich, in der Einleitung einer Verdeutschung des Eukleides gelesen zu haben, man solle die Anfänger in der Geometrie die Figuren erst alle zeichnen lassen, ehe man zum Demonstriren schreite, weil sie alsdann die geometrische Wahrheit schon vorher fühlten, ehe ihnen die Demonstration die vollendete Erkenntniß beibrächte. — Ebenso wird in der „Kritik der Sittenlehre" von F. Schleiermacher geredet vom logi-

schen und mathematischen Gefühl (S. 339), auch vom Gefühl der Gleichheit oder Verschiedenheit zweier Formeln (S. 342); ferner in Tennemanns „Geschichte der Philosophie", Bd. 1, S. 361, heißt es: „Man *fühlte*, daß die Trugschlüsse nicht richtig waren, konnte aber doch den Fehler nicht entdecken." — So lange man nun diesen Begriff *Gefühl* nicht aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet und nicht jenes eine negative Merkmal, welches allein ihm wesentlich ist, erkennt, muß derselbe, wegen der übermäßigen Weite seiner Sphäre und seines bloß negativen, ganz einseitig bestimmten und sehr geringen Gehaltes, beständig Anlaß zu Mißverständnissen und Streitigkeiten geben. Da wir im Deutschen noch das ziemlich gleichbedeutende Wort *Empfindung* haben, so würde es dienlich seyn, dieses für die körperlichen Gefühle, als eine Unterart, in Beschlag zu nehmen. Der Ursprung jenes gegen alle anderen disproportionirten Begriffs Gefühl ist aber ohne Zweifel folgender. Alle Begriffe, und nur Begriffe sind es welche Worte bezeichnen, sind nur für die Vernunft da, gehen von ihr aus: man steht mit ihnen also schon auf einem einseitigen Standpunkt. Aber von einem solchen aus erscheint das Nähere deutlich und wird als positiv gesetzt; das Fernere fließt zusammen und wird bald nur noch negativ berücksichtigt: so nennt jede Nation alle Anderen Fremde, der Grieche alle Anderen Barbaren, der Engländer Alles, was nicht England oder englisch ist, continent und continental, der Gläubige alle Anderen Ketzer, oder Heiden, der Adel alle Anderen roturiers, der Student alle Anderen Philister u. dgl. m. Dieselbe Einseitigkeit, man kann sagen dieselbe rohe Unwissenheit aus Stolz, läßt sich, so sonderbar es auch klingt, die Vernunft selbst zu Schulden kommen, indem sie unter den *einen* Begriff *Gefühl* jede Modifikation des Bewußtseyns befaßt, die nur nicht unmittelbar zu *ihrer* Vorstellungsweise gehört, d. h. *nicht abstrakter Begriff* ist. Sie hat dieses bisher, weil ihr eigenes Verfahren ihr nicht durch gründliche Selbstkenntniß deutlich geworden war, büßen müssen durch Mißverständnisse und Verirrungen auf ihrem eigenen Gebiet, da man sogar ein besonderes Gefühlvermögen aufgestellt hat und nun Theorien desselben konstruirt.

§. 12.

Wissen, als dessen kontradiktorisches Gegentheil ich soeben den Begriff Gefühl erörtert habe, ist, wie gesagt, jede abstrakte Erkenntniß, d. h. Vernunfterkenntniß. Da nun aber die Vernunft immer nur das anderweitig Empfangene wieder vor die Erkenntniß bringt, so erweitert sie nicht eigentlich unser Erkennen, sondern giebt ihm bloß eine andere Form. Nämlich was intuitiv, was in concreto erkannt wurde, läßt sie abstrakt und allgemein erkennen. Dies ist aber ungleich wichtiger, als es, so ausgedrückt, dem ersten Blicke scheint. Denn alles sichere Aufbewahren, alle Mittheilbarkeit und alle sichere und weitreichende Anwendung der Erkenntniß auf das Praktische hängt davon ab, daß sie ein Wissen, eine abstrakte Erkenntniß geworden sei. Die intuitive Erkenntniß gilt immer nur vom einzelnen Fall, geht nur auf das Nächste, und bleibt bei diesem stehen, weil Sinnlichkeit und Verstand eigentlich nur ein Objekt zur Zeit auffassen können. Jede anhaltende, zusammengesetzte, planmäßige Thätigkeit muß daher von Grundsätzen, also von einem abstrakten Wissen ausgehen und danach geleitet werden. So ist z. B. die Erkenntniß, welche der Verstand vom Verhältniß der Ursach und Wirkung hat, zwar an sich viel vollkommener, tiefer und erschöpfender, als was davon in abstracto sich denken läßt: der Verstand allein erkennt anschaulich unmittelbar und vollkommen die Art des Wirkens eines Hebels, Flaschenzuges, Kammrades, das Ruhen eines Gewölbes in sich selbst u. s. w. Aber wegen der eben berührten Eigenschaft der intuitiven Erkenntniß, nur auf das unmittelbar Gegenwärtige zu gehen, reicht der bloße Verstand nicht hin zur Konstruktion von Maschinen und Gebäuden: vielmehr muß hier die Vernunft eintreten, an die Stelle der Anschauungen abstrakte Begriffe setzen, solche zur Richtschnur des Wirkens nehmen, und waren sie richtig, so wird der Erfolg eintreffen. Ebenso erkennen wir in reiner Anschauung vollkommen das Wesen und die Gesetzmäßigkeit einer Parabel, Hyperbel, Spirale; aber um von dieser Erkenntniß sichere Anwendung in der Wirklichkeit zu machen, mußte sie zuvor zum abstrakten Wissen geworden seyn, wobei sie freilich die Anschaulichkeit einbüßt, aber dafür die Sicherheit und Bestimmtheit des abstrakten Wissens gewinnt. Also erweitert alle

Differentialrechnung eigentlich gar nicht unsere Erkenntniß von den Kurven, enthält nichts mehr, als was schon die bloße reine Anschauung derselben; aber sie ändert die Art der Erkenntniß, verwandelt die intuitive in eine abstrakte, welches für die Anwendung so höchst folgenreich ist. Hier kommt nun aber noch eine Eigenthümlichkeit unsers Erkenntnißvermögens zur Sprache, welche man bisher wohl nicht bemerken konnte, so lange der Unterschied zwischen anschaulicher und abstrakter Erkenntniß nicht vollkommen deutlich gemacht war. Es ist diese, daß die Verhältnisse des Raums nicht unmittelbar und als solche in die abstrakte Erkenntniß übertragen werden können, sondern hiezu allein die zeitlichen Größen, d. h. die Zahlen geeignet sind. Die Zahlen allein können in ihnen genau entsprechenden abstrakten Begriffen ausgedrückt werden, nicht die räumlichen Größen. Der Begriff Tausend ist vom Begriff Zehn genau so verschieden, wie beide zeitliche Größen es in der Anschauung sind: wir denken bei Tausend ein bestimmt vielfaches von Zehn, in welches wir jenes für die Anschauung in der Zeit beliebig auflösen können, d. h. es zählen können. Aber zwischen dem abstrakten Begriff einer Meile und dem eines Fußes, ohne alle anschauliche Vorstellung von beiden und ohne Hülfe der Zahl, ist gar kein genauer und jenen Größen selbst entsprechender Unterschied. In beiden wird überhaupt nur eine räumliche Größe gedacht, und sollen beide hinlänglich unterschieden werden, so muß durchaus entweder die räumliche Anschauung zu Hülfe genommen, also schon das Gebiet der abstrakten Erkenntniß verlassen werden, oder man muß den Unterschied in Zahlen denken. Will man also von den räumlichen Verhältnissen abstrakte Erkenntniß haben, so müssen sie erst in zeitliche Verhältnisse, d. h. in Zahlen, übertragen werden: deswegen ist nur die Arithmetik, nicht die Geometrie, allgemeine Größenlehre, und die Geometrie muß in Arithmetik übersetzt werden, wenn sie Mittheilbarkeit, genaue Bestimmtheit und Anwendbarkeit auf das Praktische haben soll. Zwar läßt sich ein räumliches Verhältniß als solches auch in abstracto denken, z. B. „der Sinus wächst nach Maaßgabe des Winkels"; aber wenn die Größe dieses Verhältnisses angegeben werden soll, bedarf es der Zahl. Diese Nothwendigkeit, daß der Raum, mit seinen drei Dimensionen, in die Zeit, welche nur eine Dimension

hat, übersetzt werden muß, wenn man eine abstrakte Erkenntniß (d. h. ein Wissen, kein bloßes Anschauen) seiner Verhältnisse haben will, diese Nothwendigkeit ist es, welche die Mathematik so schwierig macht. Dies wird sehr deutlich, wenn wir die Anschauung der Kurven vergleichen mit der analytischen Berechnung derselben, oder auch nur die Tafeln der Logarithmen der trigonometrischen Funktionen mit der Anschauung der wechselnden Verhältnisse der Theile des Dreiecks, welche durch jene ausgedrückt werden: was hier die Anschauung in einem Blick, vollkommen und mit äußerster Genauigkeit auffaßt, nämlich wie der Kosinus abnimmt, indem der Sinus wächst, wie der Kosinus des einen Winkels der Sinus des andern ist, das umgekehrte Verhältniß der Ab- und Zunahme beider Winkel u. s. w., welches ungeheuern Gewebes von Zahlen, welcher mühsäligen Rechnung bedurfte es nicht, um dieses in abstracto auszudrücken: wie muß nicht, kann man sagen, die Zeit mit ihrer einen Dimension sich quälen, um die drei Dimensionen des Raumes wiederzugeben! Aber dies war nothwendig, wenn wir, zum Behuf der Anwendung, die Verhältnisse des Raumes in abstrakte Begriffe niedergelegt besitzen wollten: unmittelbar konnten jene nicht in diese eingehen, sondern nur durch Vermittelung der rein zeitlichen Größe, der Zahl, als welche allein der abstrakten Erkenntniß sich unmittelbar anfügt. Noch ist bemerkenswerth, daß, wie der Raum sich so sehr für die Anschauung eignet und, mittelst seiner drei Dimensionen, selbst komplicirte Verhältnisse leicht übersehen läßt, dagegen der abstrakten Erkenntniß sich entzieht; umgekehrt die Zeit zwar leicht in die abstrakten Begriffe eingeht, dagegen aber der Anschauung sehr wenig giebt: unsere Anschauung der Zahlen in ihrem eigenthümlichen Element, der bloßen Zeit, ohne Hinzuziehung des Raumes, geht kaum bis Zehn; darüber hinaus haben wir nur noch abstrakte Begriffe, nicht mehr anschauliche Erkenntniß der Zahlen: hingegen verbinden wir mit jedem Zahlwort und allen algebraischen Zeichen genau bestimmte abstrakte Begriffe.

Nebenbei ist hier zu bemerken, daß manche Geister nur im anschaulich Erkannten völlige Befriedigung finden. Grund und Folge des Seyns im Raum anschaulich dargelegt, ist es, was sie suchen: ein Eukleidischer Beweis, oder eine arithmetische Auflösung räumlicher Probleme, spricht sie nicht an. Andere Geister hin-

gegen verlangen die zur Anwendung und Mittheilung allein brauchbaren abstrakten Begriffe: sie haben Geduld und Gedächtniß für abstrakte Sätze, Formeln, Beweisführungen in langen Schlußketten, und Rechnungen, deren Zeichen die komplicirtesten Abstraktionen vertreten. Diese suchen Bestimmtheit: jene Anschaulichkeit. Der Unterschied ist charakteristisch.

Das Wissen, die abstrakte Erkenntniß, hat ihren größten Werth in der Mittheilbarkeit und in der Möglichkeit, fixirt aufbehalten zu werden: erst hiedurch wird sie für das Praktische so unschätzbar wichtig. Einer kann vom kausalen Zusammenhange der Veränderungen und Bewegungen natürlicher Körper eine unmittelbare, anschauliche Erkenntniß im bloßen Verstande haben und in derselben völlige Befriedigung finden; aber zur Mittheilung wird sie erst geschickt, nachdem er sie in Begriffen fixirt hat. Selbst für das Praktische ist eine Erkenntniß der erstern Art hinreichend, sobald er auch die Ausführung ganz allein übernimmt, und zwar in einer, während noch die anschauliche Erkenntniß lebendig ist, ausführbaren Handlung; nicht aber, wenn er fremder Hülfe, oder auch nur eines zu verschiedenen Zeiten eintretenden eigenen Handelns und daher eines überlegten Planes bedarf. So kann z. B. ein geübter Billiardspieler eine vollständige Kenntniß der Gesetze des Stoßes elastischer Körper auf einander haben, bloß im Verstande, bloß für die unmittelbare Anschauung, und er reicht damit vollkommen aus: hingegen hat nur der wissenschaftliche Mechaniker ein eigentliches Wissen jener Gesetze, d. h. eine Erkenntniß in abstracto davon. Selbst zur Konstruktion von Maschinen reicht jene bloß intuitive Verstandeserkenntniß hin, wenn der Erfinder der Maschine sie auch allein ausführt, wie man oft an talentvollen Handwerkern ohne alle Wissenschaft sieht: hingegen sobald mehrere Menschen und eine zusammengesetzte, zu verschiedenen Zeitpunkten eintretende Thätigkeit derselben zur Ausführung einer mechanischen Operation, einer Maschine, eines Baues nöthig sind, muß der, welcher sie leitet, den Plan in abstracto entworfen haben, und nur durch Beihülfe der Vernunft ist eine solche zusammenwirkende Thätigkeit möglich. Merkwürdig ist es aber, daß bei jener erstern Art von Thätigkeit, wo Einer allein, in einer ununterbrochenen Handlung etwas ausführen soll, das Wissen, die Anwendung der

Vernunft, die Reflexion ihm sogar oft hinderlich seyn kann, z. B. eben beim Billiardspielen, beim Fechten, beim Stimmen eines Instruments, beim Singen: hier muß die anschauliche Erkenntniß die Thätigkeit unmittelbar leiten: das Durchgehen durch die Reflexion macht sie unsicher, indem es die Aufmerksamkeit theilt und den Menschen verwirrt. Darum führen Wilde und rohe Menschen, die sehr wenig zu denken gewohnt sind, manche Leibesübungen, den Kampf mit Thieren, das Treffen mit dem Pfeil u. dgl. mit einer Sicherheit und Geschwindigkeit aus, die der reflektirende Europäer nie erreicht, eben weil seine Ueberlegung ihn schwanken und zaudern macht: denn er sucht z. B. die rechte Stelle, oder den rechten Zeitpunkt, aus dem gleichen Abstand von beiden falschen Extremen zu finden: der Naturmensch trifft sie unmittelbar, ohne auf die Abwege zu reflektiren. Ebenso hilft es mir nicht, wenn ich den Winkel, in welchem ich das Rasiermesser anzusetzen habe, nach Graden und Minuten in abstracto anzugeben weiß, wenn ich ihn nicht intuitiv kenne, d. h. im Griff habe. Auf gleiche Weise störend ist ferner die Anwendung der Vernunft bei dem Verständniß der Physiognomie: auch dieses muß unmittelbar durch den Verstand geschehen: der Ausdruck, die Bedeutung der Züge läßt sich nur *fühlen*, sagt man, d. h. eben geht nicht in die abstrakten Begriffe ein. Jeder Mensch hat seine unmittelbare intuitive Physiognomik und Pathognomik: doch erkennt Einer deutlicher, als der Andere, jene signatura rerum. Aber eine Physiognomik in abstracto zum Lehren und Lernen ist nicht zu Stande zu bringen; weil die Nüancen hier so fein sind, daß der Begriff nicht zu ihnen herab kann; daher das abstrakte Wissen sich zu ihnen verhält, wie ein musivisches Bild zu einem *van der Werft* oder *Denner*: wie, so fein auch die Musaik ist, die Gränzen der Steine doch stets bleiben und daher kein stetiger Uebergang einer Tinte in die andere möglich ist; so sind auch die Begriffe, mit ihrer Starrheit und scharfen Begränzung, so fein man sie auch durch nähere Bestimmung spalten möchte, stets unfähig, die feinen Modifikationen des Anschaulichen zu erreichen, auf welche es, bei der hier zum Beispiel genommenen Physiognomik, gerade ankommt*).

*) Ich bin dieserwegen der Meinung, daß die Physiognomik nicht weiter mit Sicherheit gehen kann, als zur Aufstellung einiger ganz allgemeiner Re-

Dieſe nämliche Beſchaffenheit der Begriffe, welche ſie den Steinen des Muſivbildes ähnlich macht, und vermöge welcher die Anſchauung ſtets ihre Aſymptote bleibt, iſt auch der Grund, weshalb in der Kunſt nichts Gutes durch ſie geleiſtet wird. Will der Sänger, oder Virtuoſe, ſeinen Vortrag durch Reflexion leiten, ſo bleibt er todt. Das Selbe gilt vom Komponiſten, vom Maler, ja vom Dichter: immer bleibt für die Kunſt der Begriff unfruchtbar: bloß das Techniſche in ihr mag er leiten: ſein Gebiet iſt die Wiſſenſchaft. Wir werden im dritten Buch näher unterſuchen, weshalb alle ächte Kunſt aus der anſchaulichen Erkenntniß hervorgeht, nie aus dem Begriff. — Sogar auch in Hinſicht auf das Betragen, auf die perſönliche Annehmlichkeit im Umgange, taugt der Begriff nur negativ, um die groben Ausbrüche des Egoismus und der Beſtialität zurückzuhalten, wie denn die Höflichkeit ſein löbliches Werk iſt: aber das Anziehende, Gratioſe, Einnehmende des Betragens, das Liebevolle und Freundliche, darf nicht aus dem Begriff hervorgegangen ſeyn: ſonſt

„fühlt man Abſicht und man iſt verſtimmt." —

Alle Verſtellung iſt Werk der Reflexion; aber auf die Dauer und unausgeſetzt iſt ſie nicht haltbar: nemo potest personam diu ferre fictam, ſagt Seneka, im Buche de clementia: auch wird ſie dann meiſtens erkannt und verfehlt ihre Wirkung. Im hohen Lebensdrange, wo es ſchneller Entſchlüſſe, kecken Handelns, raſchen und feſten Ergreifens bedarf, iſt zwar Vernunft nöthig, kann aber, wenn ſie die Oberhand gewinnt und das intuitive, unmittelbare, rein verſtändige Ausfinden und zugleich Ergreifen des Rechten verwirrend hindert und Unentſchloſſenheit herbeiführt, leicht Alles verderben.

---

geln, z. B. ſolcher: in Stirn und Auge iſt das Intellektuale, im Munde und der untern Geſichtshälfte das Ethiſche, die Willensäußerungen, zu leſen; — Stirn und Auge erläutern ſich gegenſeitig, jedes von beiden, ohne das andere geſehen, iſt nur halb verſtändlich; — Genie iſt nie ohne hohe, breite, ſchön gewölbte Stirn; dieſe aber oft ohne jenes; — von einem geiſtreichen Ausſehen iſt auf Geiſt um ſo ſicherer zu ſchließen, je häßlicher das Geſicht iſt, und von einem dummen Ausſehen auf Dummheit deſto ſicherer, je ſchöner das Geſicht iſt; weil Schönheit, als Angemeſſenheit zu dem Typus der Menſchheit, ſchon an und für ſich auch den Ausdruck geiſtiger Klarheit trägt, Häßlichkeit ſich entgegengeſetzt verhält, u. ſ. w.

Endlich geht auch Tugend und Heiligkeit nicht aus Reflexion hervor, sondern aus der innern Tiefe des Willens und deren Verhältniß zum Erkennen. Diese Erörterung gehört an eine ganz andere Stelle dieser Schrift: nur so viel mag ich hier bemerken, daß die auf das Ethische sich beziehenden Dogmen in der Vernunft ganzer Nationen die selben seyn können, aber das Handeln in jedem Individuo ein anderes, und so auch umgekehrt: das Handeln geschieht, wie man spricht, nach Gefühlen: d. h. eben nur nicht nach Begriffen, nämlich dem ethischen Gehalte nach. Die Dogmen beschäftigen die müßige Vernunft: das Handeln geht zuletzt unabhängig von ihnen seinen Gang, meistens nicht nach abstrakten, sondern nach unausgesprochenen Maximen, deren Ausdruck eben der ganze Mensch selbst ist. Daher, wie verschieden auch die religiosen Dogmen der Völker sind, so ist doch bei allen die gute That von unaussprechlicher Zufriedenheit, die böse von unendlichem Grausen begleitet: erstere erschüttert kein Spott: von letzterem befreit keine Absolution des Beichtvaters. Jedoch soll hiedurch nicht geleugnet werden, daß bei der Durchführung eines tugendhaften Wandels Anwendung der Vernunft nöthig sei: nur ist sie nicht die Quelle desselben; sondern ihre Funktion ist eine untergeordnete, nämlich die Bewahrung gefaßter Entschlüsse, das Vorhalten der Maximen, zum Widerstand gegen die Schwäche des Augenblicks und zur Konsequenz des Handelns. Das Selbe leistet sie am Ende auch in der Kunst, wo sie doch ebenso in der Hauptsache nichts vermag, aber die Ausführung unterstützt, eben weil der Genius nicht in jeder Stunde zu Gebote steht, das Werk aber doch in allen Theilen vollendet und zu einem Ganzen gerundet seyn soll*).

§. 13.

Alle diese Betrachtungen sowohl des Nutzens, als des Nachtheils der Anwendung der Vernunft, sollen dienen deutlich zu machen, daß, obwohl das abstrakte Wissen der Reflex der anschaulichen Vorstellung und auf diese gegründet ist, es ihr doch keineswegs so kongruirt, daß es überall die Stelle derselben ver-

*) Hiezu Kap. 7 des zweiten Bandes.

treten könnte: vielmehr entspricht es ihr nie ganz genau; daher, wie wir gesehen haben, zwar viele der menschlichen Verrichtungen nur durch Hülfe der Vernunft und des überlegten Verfahrens, jedoch einige besser ohne deren Anwendung zu Stande kommen. — Eben jene Inkongruenz der anschaulichen und der abstrakten Erkenntniß, vermöge welcher diese sich jener immer nur so annähert, wie die Musivarbeit der Malerei, ist nun auch der Grund eines sehr merkwürdigen Phänomens, welches, eben wie die Vernunft, der menschlichen Natur ausschließlich eigen ist, dessen bisher immer von Neuem versuchte Erklärungen aber alle ungenügend sind: ich meyne das *Lachen*. Wir können, dieses seines Ursprunges wegen, uns einer Erörterung desselben an dieser Stelle nicht entziehen, obwohl sie unsern Gang von Neuem aufhält. Das *Lachen* entsteht jedesmal aus nichts Anderem, als aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objekten, die durch ihn, in irgend einer Beziehung, gedacht worden waren, und es ist selbst eben nur der Ausdruck dieser Inkongruenz. Sie tritt oft dadurch hervor, daß zwei oder mehrere reale Objekte durch *einen* Begriff gedacht und seine Identität auf sie übertragen wird; darauf aber eine gänzliche Verschiedenheit derselben im Uebrigen es auffallend macht, daß der Begriff nur in einer einseitigen Rücksicht auf sie paßte. Ebenso oft jedoch ist es ein einziges reales Objekt, dessen Inkongruenz zu dem Begriff, dem es einerseits mit Recht subsumirt worden, plötzlich fühlbar wird. Je richtiger nun einerseits die Subsumtion solcher Wirklichkeiten unter den Begriff ist, und je größer und greller andererseits ihre Unangemessenheit zu ihm, desto stärker ist die aus diesem Gegensatz entspringende Wirkung des Lächerlichen. Jedes Lachen also entsteht auf Anlaß einer paradoxen und daher unerwarteten Subsumtion; gleichviel ob diese durch Worte, oder Thaten sich ausspricht. Dies ist in der Kürze die richtige Erklärung des Lächerlichen.

Ich werde mich hier nicht damit aufhalten, Anekdoten als Beispiele desselben zu erzählen, um daran meine Erklärung zu erläutern: denn diese ist so einfach und faßlich, daß sie dessen nicht bedarf, und zum Beleg derselben ist jedes Lächerliche, dessen sich der Leser erinnert, auf gleiche Weise tauglich. Wohl aber erhält unsere Erklärung Bestätigung und Erläuterung zugleich durch die

Entfaltung zweier Arten des Lächerlichen, in welche es zerfällt, und die eben aus jener Erklärung hervorgehen. Entweder nämlich sind in der Erkenntniß zwei oder mehrere sehr verschiedene reale Objekte, anschauliche Vorstellungen, vorhergegangen, und man hat sie willkürlich durch die Einheit eines beide fassenden Begriffes identifizirt: diese Art des Lächerlichen heißt Witz. Oder aber umgekehrt, der Begriff ist in der Erkenntniß zuerst da, und man geht nun von ihm zur Realität und zum Wirken auf dieselbe, zum Handeln über: Objekte, die übrigens grundverschieden, aber alle in jenem Begriffe gedacht sind, werden nun auf gleiche Weise angesehen und behandelt, bis ihre übrige große Verschiedenheit zur Ueberraschung und zum Erstaunen des Handelnden hervortritt: diese Art des Lächerlichen heißt Narrheit. Demnach ist jedes Lächerliche entweder ein witziger Einfall, oder eine närrische Handlung, je nachdem von der Diskrepanz der Objekte auf die Identität des Begriffs, oder aber umgekehrt gegangen wurde: ersteres immer willkürlich, letzteres immer unwillkürlich und von Außen aufgedrungen. Diesen Ausgangspunkt nun aber scheinbar umzukehren und Witz als Narrheit zu maskiren, ist die Kunst des Hofnarren und des Hanswurst: ein solcher, der Diversität der Objekte sich wohl bewußt, vereinigt dieselben, mit heimlichem Witz, unter einem Begriff, von welchem sodann ausgehend er von der nachher gefundenen Diversität der Objekte diejenige Ueberraschung erhält, welche er selbst sich vorbereitet hatte. — Es ergiebt sich aus dieser kurzen, aber hinreichenden Theorie des Lächerlichen, daß, letztern Fall der Lustigmacher bei Seite gesetzt, der Witz sich immer in Worten zeigen muß, die Narrheit aber meistens in Handlungen, wiewohl auch in Worten, wenn sie nämlich nur ihr Vorhaben ausspricht, statt es wirklich zu vollführen, oder auch sich in bloßen Urtheilen und Meinungen äußert.

Zur Narrheit gehört auch die Pedanterei. Sie entsteht daraus, daß man wenig Zutrauen zu seinem eigenen Verstande hat und daher ihm es nicht überlassen mag, im einzelnen Fall unmittelbar das Rechte zu erkennen, demnach ihn ganz und gar unter die Vormundschaft der Vernunft stellt und sich dieser überall bedienen, d. h. immer von allgemeinen Begriffen, Regeln, Maximen ausgehen und sich genau an sie halten will, im Leben, in der Kunst, ja im ethischen Wohlverhalten. Daher das der Pedan-

terei eigene Kleben an der Form, an der Manier, am Ausdruck und Wort, welche bei ihr an die Stelle des Wesens der Sache treten. Da zeigt sich denn bald die Inkongruenz des Begriffs zur Realität, zeigt sich, wie jener nie auf das Einzelne herabgeht und wie seine Allgemeinheit und starre Bestimmtheit nie genau zu den feinen Nüancen und mannigfaltigen Modifikationen der Wirklichkeit passen kann. Der Pedant kommt daher mit seinen allgemeinen Maximen im Leben fast immer zu kurz, zeigt sich unklug, abgeschmackt, unbrauchbar: in der Kunst, für die der Begriff unfruchtbar ist, producirt er lebloſe, steife, manierirte Aftergeburten. Sogar in ethischer Hinsicht kann der Vorsatz, recht oder edel zu handeln, nicht überall nach abstrakten Maximen ausgeführt werden; weil in vielen Fällen die unendlich fein nüancirte Beschaffenheit der Umstände eine unmittelbar aus dem Charakter hervorgegangene Wahl des Rechten nöthig macht, indem die Anwendung bloß abstrakter Maximen theils, weil sie nur halb passen, falsche Resultate giebt, theils nicht durchzuführen ist, indem sie dem individuellen Charakter des Handelnden fremd sind und dieser sich nie ganz verleugnen läßt: daher dann Inkonsequenzen folgen. Wir können Kanten, sofern er zur Bedingung des moralischen Werths einer Handlung macht, daß sie aus rein vernünftigen abstrakten Maximen, ohne alle Neigung oder momentane Aufwallung geschehe, vom Vorwurf der Veranlassung moralischer Pedanterei nicht ganz frei sprechen; welcher Vorwurf auch der Sinn des Schillerschen Epigramms, „Gewissenskrupel" überschrieben, ist. — Wenn, besonders in politischen Angelegenheiten, geredet wird von Doktrinairs, Theoretikern, Gelehrten u. s. w.; so sind Pedanten gemeint, d. h. Leute, welche die Dinge wohl in abstracto, aber nicht in concreto kennen. Die Abstraktion besteht im Wegdenken der näheren Bestimmungen: gerade auf diese aber kommt im Praktischen sehr viel an.

Noch ist, zur Vervollständigung der Theorie, eine Afterart des Witzes zu erwähnen, das Wortspiel, calembourg, pun, zu welchem auch die Zweideutigkeit, l'équivoque, deren Hauptgebrauch der obscöne (die Zote) ist, gezogen werden kann. Wie der Witz zwei sehr verschiedene reale Objekte unter einen Begriff zwingt, so bringt das Wortspiel zwei verschiedene Begriffe, durch Benutzung des Zufalls, unter ein Wort: der selbe Kontrast entsteht

wieder, aber viel matter und oberflächlicher, weil er nicht aus dem Wesen der Dinge, sondern aus dem Zufall der Namengebung entsprungen ist. Beim Witz ist die Identität im Begriff, die Verschiedenheit in der Wirklichkeit; beim Wortspiel aber ist die Verschiedenheit in den Begriffen und die Identität in der Wirklichkeit, als zu welcher der Wortlaut gehört. Es wäre nun ein etwas zu gesuchtes Gleichniß, wenn man sagte, das Wortspiel verhalte sich zum Witz, wie die Parabel des obern umgekehrten Kegels zu der des untern. Der Misverstand des Worts aber, oder das quid pro quo, ist der unwillkürliche Calembourg, und verhält sich zu diesem gerade so wie die Narrheit zum Witz; daher auch muß oft der Harthörige, so gut wie der Narr, Stoff zum Lachen geben, und schlechte Komödienschreiber brauchen jenen statt diesen, um Lachen zu erregen.

Ich habe das Lachen hier bloß von der psychischen Seite betrachtet: hinsichtlich der physischen verweise ich auf das in Parerga, Bd. 2, Kap. 6, §. 96, S. 134 (erste Aufl.), darüber Beigebrachte*).

§. 14.

Von allen diesen mannigfaltigen Betrachtungen, durch welche hoffentlich der Unterschied und das Verhältniß zwischen der Erkenntnißweise der Vernunft, dem Wissen, dem Begriff einerseits, und der unmittelbaren Erkenntniß in der reinsinnlichen, mathematischen Anschauung und der Auffassung durch den Verstand andererseits, zu völliger Deutlichkeit gebracht ist, ferner auch von den episodischen Erörterungen über Gefühl und Lachen, auf welche wir durch die Betrachtung jenes merkwürdigen Verhältnisses unserer Erkenntnißweisen fast unumgänglich geleitet wurden, — kehre ich nunmehr zurück zur fernern Erörterung der Wissenschaft, als des, neben Sprache und besonnenem Handeln, dritten Vorzugs, den die Vernunft dem Menschen giebt. Die allgemeine Betrachtung der Wissenschaft, die uns hier obliegt, wird theils ihre Form, theils die Begründung ihrer Urtheile, endlich auch ihren Gehalt betreffen.

*) Hiezu Kap. 8 des zweiten Bandes.

Wir haben geſehen, daß, die Grundlage der reinen Logik ausgenommen, alles Wiſſen überhaupt ſeinen Urſprung nicht in der Vernunft ſelbſt hat; ſondern, anderweitig als anſchauliche Erkenntniß gewonnen, in ihr niedergelegt iſt, indem es dadurch in eine ganz andere Erkenntnißweiſe, die abſtrakte, übergieng. Alles Wiſſen, d. h. zum Bewußtſeyn in abstracto erhobene Erkenntniß, verhält ſich zur eigentlichen Wiſſenſchaft, wie ein Bruchſtück zum Ganzen. Jeder Menſch hat durch Erfahrung, durch Betrachtung des ſich darbietenden Einzelnen, ein Wiſſen um mancherlei Dinge erlangt: aber nur wer ſich die Aufgabe macht, über irgend eine Art von Gegenſtänden vollſtändige Erkenntniß in abstracto zu erlangen, ſtrebt nach Wiſſenſchaft. Durch den Begriff allein kann er jene Art ausſondern; daher ſteht an der Spitze jeder Wiſſenſchaft ein Begriff, durch welchen der Theil aus dem Ganzen aller Dinge gedacht wird, von welchem ſie eine vollſtändige Erkenntniß in abstracto verſpricht: z. B. der Begriff der räumlichen Verhältniſſe, oder des Wirkens unorganiſcher Körper auf einander, oder der Beſchaffenheit der Pflanzen, der Thiere, oder der ſucceſſiven Veränderungen der Oberfläche des Erdballs, oder der Veränderungen des Menſchengeſchlechts im Ganzen, oder des Baues einer Sprache u. ſ. w. Wollte die Wiſſenſchaft die Kenntniß von ihrem Gegenſtande dadurch erlangen, daß ſie alle durch den Begriff gedachten Dinge einzeln erforſchte, bis ſie ſo allmälig das Ganze erkannt hätte; ſo würde theils kein menſchliches Gedächtniß zureichen, theils keine Gewißheit der Vollſtändigkeit zu erlangen ſeyn. Daher benutzt ſie jene oben erörterte Eigenthümlichkeit der Begriffsſphären, einander einzuſchließen, und geht hauptſächlich auf die weiteren Sphären, welche innerhalb des Begriffs ihres Gegenſtandes überhaupt liegen: indem ſie deren Verhältniſſe zu einander beſtimmt hat, iſt eben damit auch alles in ihnen Gedachte im Allgemeinen mit beſtimmt und kann nun, mittelſt Ausſonderung immer engerer Begriffsſphären, genauer und genauer beſtimmt werden. Hiedurch wird es möglich, daß eine Wiſſenſchaft ihren Gegenſtand ganz umfaſſe. Dieſer Weg, den ſie zur Erkenntniß geht, nämlich vom Allgemeinen zum Beſonderen, unterſcheidet ſie vom gemeinen Wiſſen: daher iſt die ſyſtematiſche Form ein weſentliches und charakteriſtiſches Merkmal der Wiſſenſchaft. Die Verbindung der allgemeinſten Begriffs-

sphären jeder Wissenschaft, d. h. die Kenntniß ihrer obersten Sätze, ist unumgängliche Bedingung ihrer Erlernung: wie weit man von diesen auf die mehr besonderen Sätze gehen will, ist beliebig und vermehrt nicht die Gründlichkeit, sondern den Umfang der Gelehrsamkeit. — Die Zahl der oberen Sätze, welchen die übrigen alle untergeordnet sind, ist in den verschiedenen Wissenschaften sehr verschieden, so daß in einigen mehr Subordination, in andern mehr Koordination ist; in welcher Hinsicht jene mehr die Urtheilskraft, diese das Gedächtniß in Anspruch nehmen. Es war schon den Scholastikern bekannt*), daß, weil der Schluß zwei Prämissen erfordert, keine Wissenschaft von einem einzigen nicht weiter abzuleitenden Obersatz ausgehen kann; sondern deren mehrere, wenigstens zwei, haben muß. Die eigentlich klassifizirenden Wissenschaften: Zoologie, Botanik, auch Physik und Chemie, sofern diese letzteren auf wenige Grundkräfte alles unorganische Wirken zurückführen, haben die meiste Subordination; hingegen hat Geschichte eigentlich gar keine, da das Allgemeine in ihr bloß in der Uebersicht der Hauptperioden besteht, aus denen aber die besonderen Begebenheiten sich nicht ableiten lassen und ihnen nur der Zeit nach subordinirt, dem Begriff nach koordinirt sind: daher Geschichte, genau genommen, zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft ist. In der Mathematik sind zwar, nach der Eukleidischen Behandlung, die Axiome die allein indemonstrabeln Obersätze und ihnen alle Demonstrationen stufenweise streng subordinirt: jedoch ist diese Behandlung ihr nicht wesentlich, und in der That hebt jeder Lehrsatz doch wieder eine neue räumliche Konstruktion an, die an sich von den vorherigen unabhängig ist und eigentlich auch völlig unabhängig von ihnen erkannt werden kann, aus sich selbst, in der reinen Anschauung des Raumes, in welcher auch die verwickelteste Konstruktion eigentlich so unmittelbar evident ist, wie das Axiom: doch davon ausführlich weiter unten. Inzwischen bleibt immer jeder mathematische Satz doch eine allgemeine Wahrheit, welche für unzählige einzelne Fälle gilt, auch ist ein stufenweiser Gang von den einfachen Sätzen zu den komplicirten, welche auf jene zurückzuführen sind, ihr wesentlich: also ist Mathematik in jeder Hinsicht Wissenschaft. — Die

*) Suarez, Disput. metaphysicae, disp. III, sect. 3, tit. 3.

Vollkommenheit einer Wissenschaft als solcher, d. h. der Form nach, besteht darin, daß so viel wie möglich Subordination und wenig Koordination der Sätze sei. Das allgemein wissenschaftliche Talent ist demnach die Fähigkeit, die Begriffssphären nach ihren verschiedenen Bestimmungen zu subordiniren, damit, wie Platon wiederholentlich anempfiehlt, nicht bloß ein Allgemeines und unmittelbar unter diesem eine unübersehbare Mannigfaltigkeit neben einander gestellt die Wissenschaft ausmache; sondern vom Allgemeinsten zum Besonderen die Kenntniß allmälig herabschreite, durch Mittelbegriffe und nach immer näheren Bestimmungen gemachte Eintheilungen. Nach Kants Ausdrücken heißt dies, dem Gesetz der Homogeneität und dem der Specifikation gleichmäßig Genüge leisten. Eben daraus aber, daß dieses die eigentliche wissenschaftliche Vollkommenheit ausmacht, ergiebt sich, daß der Zweck der Wissenschaft nicht größere Gewißheit ist: denn diese kann auch die abgerissenste einzelne Erkenntniß ebenso sehr haben; sondern Erleichterung des Wissens, durch die Form desselben, und dadurch gegebene Möglichkeit der Vollständigkeit des Wissens. Es ist deshalb eine zwar gangbare, aber verkehrte Meinung, daß Wissenschaftlichkeit der Erkenntniß in der größern Gewißheit bestehe, und ebenso falsch ist die hieraus hervorgegangene Behauptung, daß nur Mathematik und Logik Wissenschaften im eigentlichen Sinne wären; weil nur in ihnen, wegen ihrer gänzlichen Apriorität, unumstößliche Gewißheit der Erkenntniß ist. Dieser letztere Vorzug selbst ist ihnen nicht abzustreiten: nur giebt er ihnen keinen besondern Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, als welche nicht in der Sicherheit, sondern in der durch das stufenweise Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen begründeten systematischen Form der Erkenntniß liegt. — Dieser den Wissenschaften eigenthümliche Weg der Erkenntniß, vom Allgemeinen zum Besonderen, bringt es mit sich, daß in ihnen Vieles durch Ableitung aus vorhergegangenen Sätzen, also durch Beweise, begründet wird, und dies hat den alten Irrthum veranlaßt, daß nur das Bewiesene vollkommen wahr sei und jede Wahrheit eines Beweises bedürfe; da vielmehr im Gegentheil jeder Beweis einer unbewiesenen Wahrheit bedarf, die zuletzt ihn, oder auch wieder seine Beweise, stützt: daher eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch einen Beweis begründeten so vor-

zuziehen ist, wie Wasser aus der Quelle dem aus dem Aquädukt. Anschauung, theils reine a priori, wie sie die Mathematik, theils empirische a posteriori, wie sie alle anderen Wissenschaften begründet, ist die Quelle aller Wahrheit und die Grundlage aller Wissenschaft. (Auszunehmen ist allein die auf nichtanschauliche, aber doch unmittelbare Kenntniß der Vernunft von ihren eigenen Gesetzen gegründete Logik.) Nicht die bewiesenen Urtheile, noch ihre Beweise; sondern jene aus der Anschauung unmittelbar geschöpften und auf sie, statt alles Beweises, gegründeten Urtheile sind in der Wissenschaft das, was die Sonne im Weltgebäude: denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet die anderen wieder leuchten. Unmittelbar aus der Anschauung die Wahrheit solcher ersten Urtheile zu begründen, solche Grundvesten der Wissenschaft aus der unübersehbaren Menge realer Dinge herauszuheben; das ist das Werk der Urtheilskraft, welche in dem Vermögen, das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstrakte Bewußtseyn zu übertragen, besteht, und demnach die Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft ist. Nur ausgezeichnete und das gewöhnliche Maaß überschreitende Stärke derselben in einem Individuo kann die Wissenschaften wirklich weiter bringen: aber Sätze aus Sätzen zu folgern, zu beweisen, zu schließen, vermag Jeder, der nur gesunde Vernunft hat. Hingegen das anschaulich Erkannte in angemessene Begriffe für die Reflexion absetzen und fixiren, so daß einerseits das Gemeinsame vieler realen Objekte durch einen Begriff, andererseits ihr Verschiedenes durch ebenso viele Begriffe gedacht wird, und also das Verschiedene, trotz einer theilweisen Uebereinstimmung, doch als verschieden, dann aber wieder das Identische, trotz einer theilweisen Verschiedenheit, doch als identisch erkannt und gedacht wird, Alles gemäß dem Zweck und der Rücksicht, die jedesmal obwalten: dies Alles thut die Urtheilskraft. Mangel derselben ist Einfalt. Der Einfältige verkennt bald die theilweise oder relative Verschiedenheit des in einer Rücksicht Identischen, bald die Identität des relativ oder theilweise Verschiedenen. Uebrigens kann auch auf diese Erklärung der Urtheilskraft Kants Eintheilung derselben in reflektirende und subsumirende angewandt werden, je nachdem sie nämlich von den anschaulichen Objekten zum Begriff, oder von diesem zu jenen übergeht, in beiden Fällen immer

vermittelnd zwischen der anschaulichen Erkenntniß des Verstandes und der reflektiven der Vernunft. — Es kann keine Wahrheit geben, die unbedingt allein durch Schlüsse herauszubringen wäre; sondern die Nothwendigkeit, sie bloß durch Schlüsse zu begründen, ist immer nur relativ, ja subjektiv. Da alle Beweise Schlüsse sind, so ist für eine neue Wahrheit nicht zuerst ein Beweis, sondern unmittelbare Evidenz zu suchen, und nur so lange es an dieser gebricht, der Beweis einstweilen aufzustellen. Durch und durch beweisbar kann keine Wissenschaft seyn; so wenig als ein Gebäude in der Luft stehn kann: alle ihre Beweise müssen auf ein Anschauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anschaulichen Welt. Alle letzte, d. h. ursprüngliche Evidenz, ist eine anschauliche: dies verräth schon das Wort. Demnach ist sie entweder eine empirische, oder aber auf die Anschauung a priori der Bedingungen möglicher Erfahrung gegründet: in beiden Fällen liefert sie daher nur immanente, nicht transscendente Erkenntniß. Jeder Begriff hat seinen Werth und sein Daseyn allein in der, wenn auch sehr vermittelten Beziehung auf eine anschauliche Vorstellung: was von den Begriffen gilt, gilt auch von den aus ihnen zusammengesetzten Urtheilen, und von den ganzen Wissenschaften. Daher muß es irgendwie möglich seyn, jede Wahrheit, die durch Schlüsse gefunden und durch Beweise mitgetheilt wird, auch ohne Beweise und Schlüsse unmittelbar zu erkennen. Am schwersten ist dies gewiß bei manchen komplicirten mathematischen Sätzen, zu denen wir allein an Schlußketten gelangen, z. B. die Berechnung der Sehnen und Tangenten zu allen Bögen, mittelst Schlüssen aus dem Pythagorischen Lehrsatze: allein auch eine solche Wahrheit kann nicht wesentlich und allein auf abstrakten Sätzen beruhen, und auch die ihr zum Grunde liegenden räumlichen Verhältnisse müssen für die reine Anschauung a priori so hervorgehoben werden können, daß ihre abstrakte Aussage unmittelbar begründet wird. Vom Beweisen in der Mathematik wird aber sogleich ausführlich die Rede seyn.

Wohl wird oft und in hohem Tone geredet von Wissenschaften, welche durchweg auf richtigen Schlüssen aus sichern Prämissen beruhen und deshalb unumstößlich wahr seien. Allein durch rein logische Schlußketten wird man, seien die Prämissen auch noch

so wahr, nie mehr erhalten, als eine Verdeutlichung und Ausführung Dessen, was schon in den Prämissen fertig liegt: man wird also nur explicite darlegen was daselbst implicite verstanden war. Mit jenen angerühmten Wissenschaften meint man jedoch besonders die mathematischen, namentlich die Astronomie. Die Sicherheit dieser letzteren stammt aber daher, daß ihr die a priori gegebene, also unfehlbare, Anschauung des Raumes zum Grunde liegt, alle räumlichen Verhältnisse aber eines aus dem andern, mit einer Nothwendigkeit (Seynsgrund), welche Gewißheit a priori liefert, folgen und sich daher mit Sicherheit aus einander ableiten lassen. Zu diesen mathematischen Bestimmungen kommt hier nur noch eine einzige Naturkraft, die Schwere, welche genau im Verhältniß der Massen und des Quadrats der Entfernung wirkt, und endlich das a priori gesicherte, weil aus dem der Kausalität folgende, Gesetz der Trägheit, nebst dem empirischen Datum der ein für alle Mal jeder dieser Massen aufgedrückten Bewegung. Dies ist das ganze Material der Astronomie, welches, sowohl durch seine Einfachheit, als seine Sicherheit, zu festen und, vermöge der Größe und Wichtigkeit der Gegenstände, sehr interessanten Resultaten führt. Z. B. kenne ich die Masse eines Planeten und die Entfernung seines Trabanten von ihm, so kann ich auf die Umlaufszeit dieses mit Sicherheit schließen, nach dem zweiten Keplerschen Gesetz: der Grund dieses Gesetzes ist aber, daß, bei dieser Entfernung, nur diese Velocität den Trabanten zugleich an den Planeten fesselt und ihn vom Hineinfallen in denselben abhält. — Also nur auf solcher geometrischen Grundlage, d. h. mittelst einer Anschauung a priori, und noch dazu unter Anwendung eines Naturgesetzes, da läßt sich mit Schlüssen weit gelangen; weil sie hier gleichsam bloß Brücken von einer anschaulichen Auffassung zur andern sind; nicht aber ebenso mit bloßen und reinen Schlüssen, auf dem ausschließlich logischen Wege. — Der Ursprung der ersten astronomischen Grundwahrheiten aber ist eigentlich Induktion, d. h. Zusammenfassung des in vielen Anschauungen Gegebenen in ein richtiges unmittelbar begründetes Urtheil: aus diesem werden nachher Hypothesen gebildet, deren Bestätigung durch die Erfahrung, als der Vollständigkeit sich nähernde Induktion, den Beweis für jenes erste Urtheil giebt. Z. B. die scheinbare Bewegung der Planeten ist

empirisch erkannt: nach vielen falschen Hypothesen über den räumlichen Zusammenhang dieser Bewegung (Planetenbahn), ward endlich die richtige gefunden, sodann die Gesetze, welche sie befolgt (die Keplerischen), zuletzt auch die Ursache derselben (allgemeine Gravitation), und sämmtlichen Hypothesen gab die empirisch erkannte Uebereinstimmung aller vorkommenden Fälle mit ihnen und mit den Folgerungen aus ihnen, also Induktion, vollkommene Gewißheit. Die Auffindung der Hypothese war Sache der Urtheilskraft, welche die gegebene Thatsache richtig auffaßte und demgemäß ausdrückte; Induktion aber, d. h. vielfache Anschauung, bestätigte ihre Wahrheit. Aber sogar auch unmittelbar, durch eine einzige empirische Anschauung, könnte diese begründet werden, sobald wir die Welträume frei durchlaufen könnten und teleskopische Augen hätten. Folglich sind Schlüsse auch hier nicht die wesentliche und einzige Quelle der Erkenntniß, sondern immer wirklich nur ein Nothbehelf.

Endlich wollen wir, um ein drittes heterogenes Beispiel aufzustellen, noch bemerken, daß auch die sogenannten metaphysischen Wahrheiten, d. h. solche, wie sie Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft aufstellt, nicht den Beweisen ihre Evidenz verdanken. Das a priori Gewisse erkennen wir unmittelbar: es ist, als die Form aller Erkenntniß, uns mit der größten Nothwendigkeit bewußt. Z. B. daß die Materie beharrt, d. h. weder entstehen, noch vergehen kann, wissen wir unmittelbar als negative Wahrheit: denn unsere reine Anschauung von Raum und Zeit giebt die Möglichkeit der Bewegung; der Verstand giebt, im Gesetz der Kausalität, die Möglichkeit der Aenderung der Form und Qualität: aber zu einem Entstehen oder Verschwinden von Materie gebricht es uns an Formen der Vorstellbarkeit. Daher ist jene Wahrheit zu allen Zeiten, überall und Jedem evident gewesen, noch jemals im Ernst bezweifelt worden; was nicht seyn könnte, wenn ihr Erkenntnißgrund kein anderer wäre, als ein so schwieriger auf Nadelspitzen einherschreitender Kantischer Beweis. Ja überdies habe ich (wie im Anhange ausgeführt) Kants Beweis falsch befunden und oben gezeigt, daß nicht aus dem Antheil, den die Zeit, sondern aus dem, welchen der Raum an der Möglichkeit der Erfahrung hat, das Beharren der Materie abzuleiten ist. Die eigentliche Begründung aller in diesem Sinn

metaphysisch genannter Wahrheiten, d. h. abstrakter Ausdrücke der nothwendigen und allgemeinen Formen des Erkennens, kann nicht wieder in abstrakten Sätzen liegen; sondern nur im unmittelbaren, sich durch apodiktische und keine Widerlegung besorgende Aussagen a priori kund gebenden Bewußtseyn der Formen des Vorstellens. Will man dennoch einen Beweis derselben geben, so kann dieser nur darin bestehen, daß man nachweist, in irgend einer nicht bezweifelten Wahrheit sei die zu beweisende schon als Theil, oder als Voraussetzung enthalten: so habe ich z. B. gezeigt, daß alle empirische Anschauung schon die Anwendung des Gesetzes der Kausalität enthält, dessen Erkenntniß daher Bedingung aller Erfahrung ist und darum nicht erst durch diese gegeben und bedingt seyn kann, wie Hume behauptete. — Beweise sind überhaupt weniger für die, welche lernen, als für die, welche disputiren wollen. Diese leugnen hartnäckig die unmittelbar begründete Einsicht: nur die Wahrheit kann nach allen Seiten konsequent seyn; man muß daher jenen zeigen, daß sie unter einer Gestalt und mittelbar zugeben, was sie unter einer andern Gestalt und unmittelbar leugnen, also den logisch nothwendigen Zusammenhang zwischen dem Geleugneten und dem Zugestandenen.

Außerdem bringt aber auch die wissenschaftliche Form, nämlich Unterordnung alles Besonderen unter ein Allgemeines und so immerfort aufwärts, es mit sich, daß die Wahrheit vieler Sätze nur logisch begründet wird, nämlich durch ihre Abhängigkeit von anderen Sätzen, also durch Schlüsse, die zugleich als Beweise auftreten. Man soll aber nie vergessen, daß diese ganze Form nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntniß ist, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit. Es ist leichter, die Beschaffenheit eines Thieres aus der Species, zu der es gehört, und so aufwärts aus dem genus, der Familie, der Ordnung, der Klasse zu erkennen, als das jedesmal gegebene Thier für sich zu untersuchen; aber die Wahrheit aller durch Schlüsse abgeleiteter Sätze ist immer nur bedingt und zuletzt abhängig von irgend einer, die nicht auf Schlüssen, sondern auf Anschauung beruht. Läge diese letztere uns immer so nahe, wie die Ableitung durch einen Schluß, so wäre sie durchaus vorzuziehen. Denn alle Ableitung aus Begriffen ist, wegen des oben gezeigten mannigfaltigen Ineinandergreifens der Sphären und der oft schwankenden Bestimmung

ihres Inhalts, vielen Täuschungen ausgesetzt; wovon so viele Beweise falscher Lehren und Sophismen jeder Art Beispiele sind. — Schlüsse sind zwar der Form nach völlig gewiß: allein sie sind sehr unsicher durch ihre Materie, die Begriffe; weil theils die Sphären dieser oft nicht scharf genug bestimmt sind, theils sich so mannigfaltig durchschneiden, daß eine Sphäre theilweise in vielen andern enthalten ist, und man also willkürlich aus ihr in die eine oder die andere von diesen übergehen kann und von da wieder weiter, wie bereits dargestellt. Oder mit andern Worten: der terminus minor und auch der medius können immer verschiedenen Begriffen untergeordnet werden, aus denen man beliebig den terminus major und den medius wählt, wonach dann der Schluß verschieden ausfällt. — Ueberall folglich ist unmittelbare Evidenz der bewiesenen Wahrheit weit vorzuziehen, und diese nur da anzunehmen, wo jene zu weit herzuholen wäre, nicht aber, wo sie ebenso nahe oder gar näher liegt, als diese. Daher sahen wir oben, daß in der That bei der Logik, wo die unmittelbare Erkenntniß uns in jedem einzelnen Fall näher liegt, als die abgeleitete wissenschaftliche, wir unser Denken immer nur nach der unmittelbaren Erkenntniß der Denkgesetze leiten und die Logik unbenutzt lassen*).

§. 15.

Wenn wir nun mit unserer Ueberzeugung, daß die Anschauung die erste Quelle aller Evidenz, und die unmittelbare oder vermittelte Beziehung auf sie allein absolute Wahrheit ist, daß ferner der nächste Weg zu dieser stets der sicherste ist, da jede Vermittelung durch Begriffe vielen Täuschungen aussetzt; — wenn wir, sage ich, mit dieser Ueberzeugung uns zur *Mathematik* wenden, wie sie vom Eukleides als Wissenschaft aufgestellt und bis auf den heutigen Tag im Ganzen geblieben ist; so können wir nicht umhin, den Weg, den sie geht, seltsam, ja verkehrt zu finden. Wir verlangen die Zurückführung jeder logischen Begründung auf eine anschauliche; sie hingegen ist mit großer Mühe bestrebt, die ihr eigenthümliche, überall nahe, an-

*) Hiezu Kap. 12 des zweiten Bandes.

schauliche Evidenz muthwillig zu verwerfen, um ihr eine logische zu substituiren. Wir müssen finden, daß dies ist, wie wenn Jemand sich die Beine abschnitte, um mit Krücken zu gehen, oder wie wenn der Prinz, im „Triumph der Empfindsamkeit", aus der wirklichen schönen Natur flieht, um sich an einer Theaterdekoration, die sie nachahmt, zu erfreuen. — Ich muß hier an dasjenige erinnern, was ich im sechsten Kapitel der Abhandlung über den Satz vom Grunde gesagt habe, und setze es als dem Leser in frischem Andenken und ganz gegenwärtig voraus; so daß ich hier meine Bemerkungen daran knüpfe, ohne von Neuem den Unterschied auseinanderzusetzen zwischen dem bloßen Erkenntnißgrund einer mathematischen Wahrheit, der logisch gegeben werden kann, und dem Grunde des Seyns, welcher der unmittelbare, allein anschaulich zu erkennende Zusammenhang der Theile des Raumes und der Zeit ist, die Einsicht in welchen allein wahre Befriedigung und gründliche Kenntniß gewährt, während der bloße Erkenntnißgrund stets auf der Oberfläche bleibt, und zwar ein Wissen, daß es so ist, aber keines, warum es so ist, geben kann. Eukleides gieng diesen letztern Weg, zum offenbaren Nachtheil der Wissenschaft. Denn z. B. gleich Anfangs, wo er ein für alle Mal zeigen sollte, wie im Dreieck Winkel und Seiten sich gegenseitig bestimmen und Grund und Folge von einander sind, gemäß der Form, die der Satz vom Grund im bloßen Raume hat, und die dort, wie überall, die Nothwendigkeit giebt, daß Eines so ist, wie es ist; weil ein von ihm ganz verschiedenes Anderes so ist, wie es ist; statt so in das Wesen des Dreiecks eine gründliche Einsicht zu geben, stellt er einige abgerissene, beliebig gewählte Sätze über das Dreieck auf und giebt einen logischen Erkenntnißgrund derselben, durch einen mühsäligen, logisch, gemäß dem Satz des Widerspruchs geführten Beweis. Statt einer erschöpfenden Erkenntniß dieser räumlichen Verhältnisse, erhält man daher nur einige beliebig mitgetheilte Resultate aus ihnen, und ist in dem Fall, wie Jemand, dem die verschiedenen Wirkungen einer künstlichen Maschine gezeigt, ihr innerer Zusammenhang und Getriebe aber vorenthalten würde. Daß, was Eukleides demonstrirt, alles so sei, muß man, durch den Satz vom Widerspruch gezwungen, zugeben: warum es aber so ist, erfährt man nicht. Man hat daher fast die unbehagliche Empfin-

dung, wie nach einem Taschenspielerstreich, und in der That sind einem solchen die meisten Eukleidischen Beweise auffallend ähnlich. Fast immer kommt die Wahrheit durch die Hinterthür herein, indem sie sich per accidens aus irgend einem Nebenumstand ergiebt. Oft schließt ein apagogischer Beweis alle Thüren, eine nach der andern, zu, und läßt nur die eine offen, in die man nun bloß deswegen hinein muß. Oft werden, wie im Pythagorischen Lehrsatze, Linien gezogen, ohne daß man weiß warum: hinterher zeigt sich, daß es Schlingen waren, die sich unerwartet zuziehn und den Assensus des Lernenden gefangen nehmen, der nun verwundert zugeben muß, was ihm seinem innern Zusammenhang nach völlig unbegreiflich bleibt, so sehr, daß er den ganzen Eukleides durchstudiren kann, ohne eigentliche Einsicht in die Gesetze der räumlichen Verhältnisse zu gewinnen, sondern statt ihrer nur einige Resultate aus ihnen auswendig lernt. Diese eigentlich empirische und unwissenschaftliche Erkenntniß gleicht der des Arztes, welcher Krankheit und Mittel dagegen, aber nicht den Zusammenhang beider kennt. Dieses alles aber ist die Folge, wenn man die einer Erkenntnißart eigenthümliche Weise der Begründung und Evidenz grillenhaft abweist, und statt ihrer eine ihrem Wesen fremde gewaltsam einführt. Indessen verdient übrigens die Art, wie vom Eukleides dieses durchgesetzt ist, alle Bewunderung, die ihm so viele Jahrhunderte hindurch geworden und so weit gegangen ist, daß man seine Behandlungsart der Mathematik für das Muster aller wissenschaftlichen Darstellung erklärte, nach der man sogar alle andern Wissenschaften zu modeln sich bemühte, später jedoch hievon zurückkam, ohne sehr zu wissen warum. In unsern Augen kann jene Methode des Eukleides in der Mathematik dennoch nur als eine sehr glänzende Verkehrtheit erscheinen. Nun läßt sich aber wohl immer von jeder großen, absichtlich und methodisch betriebenen, dazu vom allgemeinen Beifall begleiteten Verirrung, sie möge das Leben oder die Wissenschaft betreffen, der Grund nachweisen in der zu ihrer Zeit herrschenden Philosophie. — Die Eleaten zuerst hatten den Unterschied, ja öfteren Widerstreit entdeckt zwischen dem Angeschauten, *φαινομενον*, und dem Gedachten, *νοουμενον**), und hatten ihn

*) An Kants Misbrauch dieser Griechischen Ausdrücke, der im Anhang gerügt ist, darf hier gar nicht gedacht werden.

zu ihren Philosophemen, auch zu Sophismen, mannigfaltig benutzt. Ihnen folgten später Megariker, Dialektiker, Sophisten, Neu-Akademiker und Skeptiker; diese machten aufmerksam auf den Schein, d. i. auf die Täuschung der Sinne, oder vielmehr des ihre Data zur Anschauung umwandelnden Verstandes, welche uns oft Dinge sehen läßt, denen die Vernunft mit Sicherheit die Realität abspricht, z. B. den gebrochenen Stab im Wasser u. dgl. Man erkannte, daß der sinnlichen Anschauung nicht unbedingt zu trauen sei, und schloß voreilig, daß allein das vernünftige logische Denken Wahrheit begründe; obgleich Platon (im Parmenides), die Megariker, Pyrrhon und die Neu-Akademiker durch Beispiele (in der Art wie später Sextus Empirikus) zeigten, wie auch andererseits Schlüsse und Begriffe irre führten, ja Paralogismen und Sophismen hervorbrächten, die viel leichter entstehen und viel schwerer zu lösen sind, als der Schein in der sinnlichen Anschauung. Inzwischen behielt jener also im Gegensatz des Empirismus entstandene Rationalismus die Oberhand, und ihm gemäß bearbeitete Eukleides die Mathematik, also auf die anschauliche Evidenz (*φανερον*) bloß die Axiome nothgedrungen stützend, alles Uebrige aber auf Schlüsse (*νοουμενον*). Seine Methode blieb herrschend alle Jahrhunderte hindurch, und mußte es bleiben, so lange nicht die reine Anschauung a priori von der empirischen unterschieden wurde. Zwar scheint schon des Eukleides Kommentator Proklos jenen Unterschied völlig erkannt zu haben, wie die Stelle jenes Kommentators zeigt, welche Kepler in seinem Buche de harmonia mundi lateinisch übersetzt hat: allein Proklos legte nicht genug Gewicht auf die Sache, stellte sie zu isolirt auf, blieb unbeachtet und drang nicht durch. Erst zwei tausend Jahre später daher, wird die Lehre Kants, welche so große Veränderungen in allem Wissen, Denken und Treiben der Europäischen Völker hervorzubringen bestimmt ist, auch in der Mathematik eine solche veranlassen. Denn erst nachdem wir von diesem großen Geiste gelernt haben, daß die Anschauungen des Raumes und der Zeit von der empirischen gänzlich verschieden, von allem Eindruck auf die Sinne gänzlich unabhängig, diesen bedingend, nicht durch ihn bedingt, d. h. a priori sind, und daher dem Sinnentruge gar nicht offen stehen, erst jetzt können wir einsehen, daß des Eukleides logische Behandlungsart der Mathematik eine unnütze

Vorsicht, eine Krücke für gesunde Beine ist, daß sie einem Wandrer gleicht, der Nachts einen hellen festen Weg für ein Wasser haltend, sich hütet ihn zu betreten, und stets daneben auf holprigtem Boden geht, zufrieden von Strecke zu Strecke an das vermeinte Wasser zu stoßen. Erst jetzt können wir mit Sicherheit behaupten, daß, was bei der Anschauung einer Figur sich uns als nothwendig ankündigt, nicht aus der auf dem Papier vielleicht sehr mangelhaft gezeichneten Figur kommt, auch nicht aus dem abstrakten Begriff, den wir dabei denken, sondern unmittelbar aus der uns a priori bewußten Form aller Erkenntniß: diese ist überall der Satz vom Grunde: hier ist sie, als Form der Anschauung, d. i. Raum, Satz vom Grunde des Seyns: dessen Evidenz und Gültigkeit aber ist ebenso groß und unmittelbar, wie die vom Satze des Erkenntnißgrundes, d. i. die logische Gewißheit. Wir brauchen und dürfen also nicht, um bloß der letztern zu trauen, das eigenthümliche Gebiet der Mathematik verlassen, um sie auf einem ihr ganz fremden, dem der Begriffe, zu beglaubigen. Halten wir uns auf jenem der Mathematik eigenthümlichen Boden, so erlangen wir den großen Vortheil, daß in ihr nunmehr das Wissen, daß etwas so sei, Eines ist mit dem, warum es so sei; statt daß die Eukleidische Methode beide gänzlich trennt und bloß das erstere, nicht das letztere erkennen läßt. Aristoteles aber sagt ganz vortrefflich, in den Analyt. post. I, 27: „*Ακριβεστερα δ' επιστημη επιστημης και προτερα, ήτε του ότι και του διοτι ή αυτη, αλλα μη χωρις του ότι, της του διοτι.*“ (Subtilior autem et praestantior ea est scientia, quâ quod aliquid sit, et cur sit una simulque intelligimus, non separatim quod, et cur sit.) Sind wir doch in der Physik nur dann befriedigt, wann die Erkenntniß, daß etwas so sei, vereint ist mit der, warum es so ist: daß das Quecksilber in der Torricellianischen Röhre 28 Zoll hoch steht, ist ein schlechtes Wissen, wenn nicht auch hinzukommt, daß es so vom Gegengewicht der Luft gehalten wird. Aber in der Mathematik soll uns die qualitas occulta des Cirkels, daß die Abschnitte jeder zwei in ihm sich schneidender Sehnen stets gleiche Rektangel bilden, genügen? Daß es so sei, beweist freilich Eukleides im 35sten Satze des dritten Buches: das Warum steht noch dahin. Ebenso lehrt der Pythagorische Lehrsatz uns

eine qualitas occulta des rechtwinklichten Dreiecks kennen: des Eukleides stelzbeiniger, ja, hinterlistiger Beweis verläßt uns beim Warum, und beistehende, schon bekannte, einfache Figur giebt auf einen Blick weit mehr, als jener Beweis, Einsicht in die Sache und innere feste Ueberzeugung von jener Nothwendigkeit und von der Abhängigkeit jener Eigenschaft vom rechten Winkel:

Auch bei ungleichen Katheten muß es sich zu einer solchen anschaulichen Ueberzeugung bringen lassen, wie überhaupt bei jeder möglichen geometrischen Wahrheit, schon deshalb, weil ihre Auffindung allemal von einer solchen angeschauten Nothwendigkeit ausging und der Beweis erst hinterher hinzu ersonnen ward: man bedarf also nur einer Analyse des Gedankenganges bei der ersten Auffindung einer geometrischen Wahrheit, um ihre Nothwendigkeit anschaulich zu erkennen. Es ist überhaupt die analytische Methode, welche ich für den Vortrag der Mathematik wünsche, statt der synthetischen, welche Eukleides gebraucht hat. Allerdings aber wird dies, bei komplicirten mathematischen Wahrheiten, sehr große, jedoch nicht unüberwindliche Schwierigkeiten haben. Schon fängt man in Deutschland hin und wieder an, den Vortrag der Mathematik zu ändern und mehr diesen analytischen Weg zu gehen. Am entschiedensten hat dies Herr Kosack, Lehrer der Mathematik und Physik am Gymnasio zu Nordhausen, gethan, indem er dem Programm zur Schulprüfung am 6. April 1852 einen ausführlichen Versuch, die Geometrie nach meinen Grundsätzen zu behandeln, beigegeben hat.

Um die Methode der Mathematik zu verbessern, wird vorzüglich erfordert, daß man das Vorurtheil aufgebe, die bewiesene Wahrheit habe irgend einen Vorzug vor der anschaulich erkannten, oder die logische, auf dem Satz vom Widerspruch beruhende, vor der metaphysischen, welche unmittelbar evident ist und zu der auch die reine Anschauung des Raumes gehört.

Das Gewisseste und überall Unerklärbare ist der Inhalt des Satzes vom Grunde. Denn dieser, in seinen verschiedenen Gestalten, bezeichnet die allgemeine Form aller unserer Vorstellungen und Erkenntnisse. Alle Erklärung ist Zurückführung auf ihn, Nachweisung im einzelnen Fall des durch ihn überhaupt ausgedrückten Zusammenhangs der Vorstellungen. Er ist sonach das Princip aller Erklärung und daher nicht selbst einer Erklärung fähig, noch ihrer bedürftig, da jede ihn schon voraussetzt und nur durch ihn Bedeutung erhält. Nun hat aber keine seiner Gestalten einen Vorzug vor der andern: er ist gleich gewiß und unbeweisbar als Satz vom Grunde des Seyns, oder des Werdens, oder des Handelns, oder des Erkennens. Das Verhältniß des Grundes zur Folge ist, in der einen wie in der andern seiner Gestalten, ein nothwendiges, ja es ist überhaupt der Ursprung, wie die alleinige Bedeutung, des Begriffs der Nothwendigkeit. Es giebt keine andere Nothwendigkeit, als die der Folge, wenn der Grund gegeben ist, und es giebt keinen Grund, der nicht Nothwendigkeit der Folge herbeiführte. So sicher also aus dem in den Prämissen gegebenen Erkenntnißgrunde die im Schlußsatze ausgesprochene Folge fließt, so sicher bedingt der Seynsgrund im Raum seine Folge im Raum: habe ich das Verhältniß dieser beiden anschaulich erkannt, so ist diese Gewißheit ebenso groß, wie irgend eine logische. Ausdruck eines solchen Verhältnisses ist aber jeder geometrische Lehrsatz, ebenso gut, wie eines der zwölf Axiome: er ist eine metaphysische Wahrheit und als solche ebenso unmittelbar gewiß, wie der Satz vom Widerspruche selbst, der eine metalogische Wahrheit und die allgemeine Grundlage aller logischen Beweisführung ist. Wer die anschaulich dargelegte Nothwendigkeit der in irgend einem Lehrsatze ausgesprochenen räumlichen Verhältnisse leugnet, kann mit gleichem Recht die Axiome leugnen, und mit gleichem Recht die Folge des Schlusses aus den Prämissen, ja den Satz vom Widerspruch selbst: denn alles Dieses sind gleich unbeweisbare, unmittelbar evidente und a priori erkennbare Verhältnisse. Wenn man daher die anschaulich erkennbare Nothwendigkeit räumlicher Verhältnisse erst durch eine logische Beweisführung aus dem Satze vom Widerspruch ableiten will; so ist es nicht anders, als wenn dem unmittelbaren Herrn eines Landes ein andrer dasselbe erst zu Lehn er-

theilen wollte. Dies aber ist es, was Eukleides gethan hat. Bloß seine Axiome läßt er nothgedrungen auf unmittelbarer Evidenz beruhen: alle folgenden geometrischen Wahrheiten werden logisch bewiesen, nämlich, unter Voraussetzung jener Axiome, aus der Uebereinstimmung mit den im Lehrsatz gemachten Annahmen, oder mit einem frühern Lehrsatz, oder auch aus dem Widerspruch des Gegentheils des Lehrsatzes mit den Annahmen, den Axiomen, den früheren Lehrsätzen, oder gar sich selbst. Aber die Axiome selbst haben nicht mehr unmittelbare Evidenz, als jeder andere geometrische Lehrsatz, sondern nur mehr Einfachheit durch geringeren Gehalt.

Wenn man einen Delinquenten vernimmt, so nimmt man seine Aussagen zu Protokoll, um aus ihrer Uebereinstimmung ihre Wahrheit zu beurtheilen. Dies ist aber ein bloßer Nothbehelf, bei dem man es nicht bewenden läßt, wenn man unmittelbar die Wahrheit jeder seiner Aussagen für sich erforschen kann; zumal da er von Anfang an konsequent lügen konnte. Jene erste Methode ist es jedoch, nach der Eukleides den Raum erforschte. Zwar ging er dabei von der richtigen Voraussetzung aus, daß die Natur überall, also auch in ihrer Grundform, dem Raum, konsequent seyn muß und daher, weil die Theile des Raumes im Verhältniß von Grund und Folge zu einander stehen, keine einzige räumliche Bestimmung anders seyn kann, als sie ist, ohne mit allen andern im Widerspruch zu stehen. Aber dies ist ein sehr beschwerlicher und unbefriedigender Umweg, der die mittelbare Erkenntniß der ebenso gewissen unmittelbaren vorzieht, der ferner die Erkenntniß, *daß* etwas ist, von der, *warum* es ist, zum großen Nachtheil der Wissenschaft trennt, und endlich dem Lehrling die Einsicht in die Gesetze des Raumes gänzlich vorenthält, ja, ihn entwöhnt vom eigentlichen Erforschen des Grundes und des innern Zusammenhanges der Dinge, ihn statt dessen anleitend, sich an einem historischen Wissen, *daß* es so sei, genügen zu lassen. Die dieser Methode so unablässig nachgerühmte Uebung des Scharfsinns besteht aber bloß darin, daß sich der Schüler im Schließen, d. h. im Anwenden des Satzes vom Widerspruch, übt, besonders aber sein Gedächtniß anstrengt, um alle jene Data, deren Uebereinstimmung zu vergleichen ist, zu behalten.

Es ist übrigens bemerkenswerth, daß diese Beweismethode bloß auf die Geometrie angewandt worden und nicht auf die Arithmetik: vielmehr läßt man in dieser die Wahrheit wirklich allein durch Anschauung einleuchten, welche hier im bloßen Zählen besteht. Da die Anschauung der Zahlen in der Zeit allein ist und daher durch kein sinnliches Schema, wie die geometrische Figur, repräsentirt werden kann; so fiel hier der Verdacht weg, daß die Anschauung nur empirisch und daher dem Schein unterworfen wäre, welcher Verdacht allein die logische Beweisart hat in die Geometrie bringen können. Zählen ist, weil die Zeit nur eine Dimension hat, die einzige arithmetische Operation, auf die alle andern zurückzuführen sind: und dies Zählen ist doch nichts Anderes, als Anschauung a priori, auf welche sich zu berufen man hier keinen Anstand nimmt, und durch welche allein das Uebrige, jede Rechnung, jede Gleichung, zuletzt bewährt wird. Man beweist z. B. nicht, daß $\frac{(7+9)\times 8-2}{3} = 42$; sondern man beruft sich auf die reine Anschauung in der Zeit, das Zählen, macht also jeden einzelnen Satz zum Axiom. Statt der Beweise, welche die Geometrie füllen, ist daher der ganze Inhalt der Arithmetik und Algebra eine bloße Methode zum Abkürzen des Zählens. Unsere unmittelbare Anschauung der Zahlen in der Zeit reicht zwar, wie oben erwähnt, nicht weiter, als etwan bis Zehn: darüber hinaus muß schon ein abstrakter Begriff der Zahl, durch ein Wort fixirt, die Stelle der Anschauung vertreten, welche daher nicht mehr wirklich vollzogen, sondern nur ganz bestimmt bezeichnet wird. Jedoch ist selbst so, durch das wichtige Hülfsmittel der Zahlenordnung, welche größere Zahlen immer durch die selben kleinen repräsentiren läßt, eine anschauliche Evidenz jeder Rechnung möglich gemacht, sogar da, wo man die Abstraktion so sehr zu Hülfe nimmt, daß nicht nur die Zahlen, sondern unbestimmte Größen und ganze Operationen nur in abstracto gedacht und in dieser Hinsicht bezeichnet werden, wie $\sqrt{r^{-b}}$, so daß man sie nicht mehr vollzieht, sondern nur andeutet.

Mit demselben Recht und derselben Sicherheit, wie in der Arithmetik, könnte man auch in der Geometrie die Wahrheit allein durch reine Anschauung a priori begründet seyn lassen. In der That ist es auch immer diese, gemäß dem Satz vom Grunde des

Seyns anschaulich erkannte Nothwendigkeit, welche der Geometrie ihre große Evidenz ertheilt und auf der im Bewußtseyn eines Jeden die Gewißheit ihrer Sätze beruht: keineswegs ist es der auf Stelzen einherschreitende logische Beweis, welcher, der Sache immer fremd, meistens bald vergessen wird, ohne Nachtheil der Ueberzeugung, und ganz wegfallen könnte, ohne daß die Evidenz der Geometrie dadurch vermindert würde, da sie ganz unabhängig von ihm ist und er immer nur Das beweist, wovon man schon vorher, durch eine andere Erkenntnißart, völlige Ueberzeugung hat: insofern gleicht er einem feigen Soldaten, der dem von andern erschlagenen Feinde noch eine Wunde versetzt, und sich dann rühmt, ihn erlegt zu haben*).

Diesem allen zufolge wird es hoffentlich keinem Zweifel weiter unterliegen, daß die Evidenz der Mathematik, welche zum Musterbild und Symbol aller Evidenz geworden ist, ihrem Wesen nach nicht auf Beweisen, sondern auf unmittelbarer Anschauung beruht, welche also hier, wie überall, der letzte Grund und die Quelle aller Wahrheit ist. Jedoch hat die Anschauung, welche der Mathematik zum Grunde liegt, einen großen Vorzug vor jeder andern, also vor der empirischen. Nämlich, da sie a priori ist, mithin unabhängig von der Erfahrung, die immer nur theilweise und successiv gegeben wird; liegt ihr Alles gleich nahe, und man kann beliebig vom Grunde, oder von der Folge ausgehen. Dies nun giebt ihr eine völlige Untrüglichkeit dadurch, daß in ihr die Folge aus dem Grunde erkannt wird, welche Erkenntniß allein Nothwendigkeit hat: z. B. die Gleichheit der Seiten wird erkannt

*) Spinoza, der sich immer rühmt, more geometrico zu verfahren, hat dies wirklich noch mehr gethan, als er selbst wußte. Denn was ihm, aus einer unmittelbaren, anschaulichen Auffassung des Wesens der Welt, gewiß und ausgemacht war, sucht er unabhängig von jener Erkenntniß logisch zu demonstriren. Das beabsichtigte und bei ihm vorher gewisse Resultat erlangt er aber freilich nur dadurch, daß er willkürlich selbstgemachte Begriffe (substantia, causa sui u. s. w.) zum Ausgangspunkt nimmt und im Beweisen alle jene Willkürlichkeiten sich erlaubt, zu denen das Wesen der weiten Begriffssphären bequeme Gelegenheit giebt. Das Wahre und Vortreffliche seiner Lehre ist daher bei ihm auch ganz unabhängig von den Beweisen, eben wie in der Geometrie.

Hiezu Kap. 13 des zweiten Bandes.

als begründet durch die Gleichheit der Winkel; da hingegen alle empirische Anschauung und der größte Theil aller Erfahrung nur umgekehrt von der Folge zum Grunde geht, welche Erkenntnißart nicht unfehlbar ist, da Nothwendigkeit allein der Folge zukommt, sofern der Grund gegeben ist, nicht aber der Erkenntniß des Grundes aus der Folge, da dieselbe Folge aus verschiedenen Gründen entspringen kann. Diese letztere Art der Erkenntniß ist immer nur Induktion: d. h. aus vielen Folgen, die auf einen Grund deuten, wird der Grund als gewiß angenommen; da die Fälle aber nie vollständig beisammen seyn können, so ist die Wahrheit hier auch nie unbedingt gewiß. Diese Art von Wahrheit allein aber hat alle Erkenntniß durch sinnliche Anschauung und die allermeiste Erfahrung. Die Affektion eines Sinnes veranlaßt einen Verstandesschluß von der Wirkung auf die Ursache: weil aber vom Begründeten auf den Grund der Schluß nie sicher ist, so ist der falsche Schein, als Sinnentrug, möglich und oft wirklich, wie oben ausgeführt. Erst wenn mehrere oder alle fünf Sinne Affektionen erhalten, welche auf die selbe Ursache deuten, ist die Möglichkeit des Scheines äußerst klein geworden, dennoch aber vorhanden: denn in gewissen Fällen, z. B. durch falsche Münze, täuscht man die gesammte Sinnlichkeit. Im selben Fall ist alle empirische Erkenntniß, folglich die ganze Naturwissenschaft, ihren reinen (nach Kant metaphysischen) Theil bei Seite gesetzt. Auch hier werden aus den Wirkungen die Ursachen erkannt: daher beruht alle Naturlehre auf Hypothesen, die oft falsch sind und dann allmälig richtigeren Platz machen. Bloß bei den absichtlich angestellten Experimenten geht die Erkenntniß von der Ursach auf die Wirkung, also den sichern Weg: aber sie selbst werden erst in Folge von Hypothesen unternommen. Deshalb konnte kein Zweig der Naturwissenschaft, z. B. Physik, oder Astronomie, oder Physiologie, mit einem Male gefunden werden, wie Mathematik oder Logik es konnten; sondern es bedurfte und bedarf der gesammelten und verglichenen Erfahrungen vieler Jahrhunderte. Erst vielfache empirische Bestätigung bringt die Induktion, auf der die Hypothese beruht, der Vollständigkeit so nahe, daß sie für die Praxis die Stelle der Gewißheit einnimmt und der Hypothese ihr Ursprung so wenig nachtheilig erachtet wird, wie der Anwendung der Geometrie die Inkommensurabilität

gerader und krummer Linien, oder der Arithmetik die nicht zu erlangende vollkommene Richtigkeit des Logarithmus: denn wie man die Quadratur des Cirkels und den Logarithmus durch unendliche Brüche der Richtigkeit unendlich nahe bringt, so wird auch durch vielfache Erfahrung die Induktion, d. h. die Erkenntniß des Grundes aus den Folgen, der mathematischen Evidenz, d. h. der Erkenntniß der Folge aus dem Grunde, zwar nicht unendlich, aber doch so nahe gebracht, daß die Möglichkeit der Täuschung gering genug wird, um vernachlässigt werden zu können. Vorhanden aber ist sie doch: z. B. ein Induktionsschluß ist auch der, von unzähligen Fällen auf alle, d. h. eigentlich auf den unbekannten Grund, von welchem alle abhängen. Welcher Schluß dieser Art scheint nun sicherer, als der, daß alle Menschen das Herz auf der linken Seite haben? Dennoch giebt es, als höchst seltene, völlig vereinzelte Ausnahmen, Menschen, denen das Herz auf der rechten Seite sitzt. — Sinnliche Anschauung und Erfahrungswissenschaft haben also die selbe Art der Evidenz. Der Vorzug, den Mathematik, reine Naturwissenschaft und Logik als Erkenntnisse a priori vor ihnen haben, beruht bloß darauf, daß das Formelle der Erkenntnisse, auf welches alle Apriorität sich gründet, ganz und zugleich gegeben ist und daher hier immer vom Grunde auf die Folge gegangen werden kann, dort aber meistens nur von der Folge auf den Grund. An sich ist übrigens das Gesetz der Kausalität, oder der Satz vom Grunde des Werdens, welcher die empirische Erkenntniß leitet, ebenso sicher, wie jene andern Gestaltungen des Satzes vom Grunde, denen obige Wissenschaften a priori folgen. — Logische Beweise aus Begriffen, oder Schlüsse, haben ebenso wohl, wie die Erkenntniß durch Anschauung a priori, den Vorzug, vom Grund auf die Folge zu gehen, wodurch sie an sich, d. h. ihrer Form nach, unfehlbar sind. Dies hat viel beigetragen, die Beweise überhaupt in so großes Ansehen zu bringen. Allein diese Unfehlbarkeit derselben ist eine relative: sie subsumiren bloß unter die oberen Sätze der Wissenschaft: diese aber sind es, welche den ganzen Fonds von Wahrheit der Wissenschaft enthalten, und sie dürfen nicht wieder bloß bewiesen seyn, sondern müssen sich auf Anschauung gründen, welche in jenen genannten wenigen Wissenschaften a priori eine reine, sonst aber immer empirisch und nur durch

Induktion zum Allgemeinen erhoben ist. Wenn also auch bei Erfahrungswissenschaften das Einzelne aus dem Allgemeinen bewiesen wird, so hat doch wieder das Allgemeine seine Wahrheit nur vom Einzelnen erhalten, ist nur ein Speicher gesammelter Vorräthe, kein selbsterzeugender Boden.

Soviel von der Begründung der Wahrheit. — Ueber den Ursprung und die Möglichkeit des Irrthums sind seit Platons bildlichen Auflösungen darüber, vom Taubenschlage, wo man die unrechte Taube greift u. s. w. (Theaetet., S. 167 u. ff.), viele Erklärungen versucht worden. Kants vage, unbestimmte Erklärung vom Ursprung des Irrthums, mittelst des Bildes der Diagonalbewegung, findet man in der Kritik d. rein. Vern., S. 294 der ersten u. S. 350 der fünften Ausgabe. — Da die Wahrheit die Beziehung eines Urtheils auf seinen Erkenntnißgrund ist, so ist es allerdings ein Problem, wie der Urtheilende einen solchen Grund zu haben wirklich glauben kann und doch keinen hat, d. h. wie der Irrthum, der Trug der Vernunft, möglich ist. Ich finde diese Möglichkeit ganz analog der des Scheines, oder Truges des Verstandes, die oben erklärt worden. Meine Meinung nämlich ist (und das giebt dieser Erklärung gerade hier ihre Stelle), daß jeder Irrthum ein Schluß von der Folge auf den Grund ist, welcher zwar gilt, wo man weiß, daß die Folge jenen und durchaus keinen andern Grund haben kann; außerdem aber nicht. Der Irrende setzt entweder der Folge einen Grund, den sie gar nicht haben kann; worin er dann wirklichen Mangel an Verstand, d. h. an der Fähigkeit unmittelbarer Erkenntniß der Verbindung zwischen Ursach und Wirkung, zeigt: oder aber, was häufiger der Fall ist, er bestimmt der Folge einen zwar möglichen Grund, setzt jedoch zum Obersatz seines Schlusses von der Folge auf den Grund noch hinzu, daß die besagte Folge allemal nur aus dem von ihm angegebenen Grunde entstehe, wozu ihn nur eine vollständige Induktion berechtigen könnte, die er aber voraussetzt, ohne sie gemacht zu haben: jenes allemal ist also ein zu weiter Begriff, statt dessen nur stehen dürfte bisweilen, oder meistens; wodurch der Schlußsatz problematisch ausfiele und als solcher nicht irrig wäre. Daß der Irrende aber auf die angegebene Weise verfährt, ist entweder Uebereilung, oder zu beschränkte Kenntniß von der Möglichkeit, weshalb er die

Nothwendigkeit der zu machenden Induktion nicht weiß. Der Irrthum ist also dem Schein ganz analog. Beide sind Schlüsse von der Folge auf den Grund: der Schein stets nach dem Gesetze der Kausalität und vom bloßen Verstande, also unmittelbar in der Anschauung selbst, vollzogen; der Irrthum, nach allen Formen des Satzes vom Grunde, von der Vernunft, also im eigentlichen Denken, vollzogen, am häufigsten jedoch ebenfalls nach dem Gesetze der Kausalität, wie folgende drei Beispiele belegen, die man als Typen oder Repräsentanten dreier Arten von Irrthümern ansehen mag. 1) Der Sinnenschein, (Trug des Verstandes) veranlaßt Irrthum (Trug der Vernunft), z. B. wenn man eine Malerei für ein Haut-Relief ansieht und wirklich dafür hält; es geschieht durch einen Schluß aus folgendem Obersatz: „Wenn Dunkelgrau stellenweise durch alle Nüancen in Weiß übergeht; so ist allemal die Ursache das Licht, welches Erhabenheiten und Vertiefungen ungleich trifft: ergo —." 2) „Wenn Geld in meiner Kasse fehlt; so ist die Ursache allemal, daß mein Bedienter einen Nachschlüssel hat: ergo —." 3) „Wenn das durch das Prisma gebrochene, d. i. herauf oder herab gerückte Sonnenbild, statt vorher rund und weiß, jetzt länglich und gefärbt erscheint; so ist die Ursache einmal und allemal, daß im Licht verschieden-gefärbte und zugleich verschieden-brechbare homogene Lichtstrahlen gesteckt haben, die, durch ihre verschiedene Brechbarkeit auseinandergerückt, jetzt ein längliches und zugleich verschiedenfarbiges Bild zeigen: ergo — bibamus!" — Auf einen solchen Schluß aus einem, oft nur fälschlich generalisirten, hypothetischen, aus der Annahme eines Grundes zur Folge entsprungenen Obersatz muß jeder Irrthum zurückzuführen seyn; nur nicht etwan Rechnungsfehler, welche eben nicht eigentlich Irrthümer sind, sondern bloße Fehler: die Operation, welche die Begriffe der Zahlen angaben, ist nicht in der reinen Anschauung, dem Zählen, vollzogen worden; sondern eine andere statt ihrer.

Was den Inhalt der Wissenschaften überhaupt betrifft, so ist dieser eigentlich immer das Verhältniß der Erscheinungen der Welt zu einander, gemäß dem Satz vom Grunde und am Leitfaden des durch ihn allein geltenden und bedeutenden Warum. Die Nachweisung jenes Verhältnisses heißt Erklärung. Diese kann also nie weiter gehen, als daß sie zwei Vorstellungen zu

einander in dem Verhältnisse der in der Klasse, zu der sie gehören, herrschenden Gestaltung des Satzes vom Grunde zeigt. Ist sie dahin gelangt, so kann gar nicht weiter Warum gefragt werden: denn das nachgewiesene Verhältniß ist dasjenige, welches schlechterdings nicht anders vorgestellt werden kann, d. h. es ist die Form aller Erkenntniß. Daher frägt man nicht warum 2+2=4 ist; oder warum Gleichheit der Winkel im Dreieck, Gleichheit der Seiten bestimmt; oder warum auf irgend eine gegebene Ursache ihre Wirkung folgt; oder warum aus der Wahrheit der Prämissen, die der Konklusion einleuchtet. Jede Erklärung, die nicht auf ein Verhältniß, davon weiter kein Warum gefordert werden kann, zurückführt, bleibt bei einer angenommenen qualitas occulta stehen: dieser Art ist aber auch jede ursprüngliche Naturkraft. Bei einer solchen muß jede naturwissenschaftliche Erklärung zuletzt stehen bleiben, also bei einem völlig Dunkelen: sie muß daher das innere Wesen eines Steines ebenso unerklärt lassen, wie das eines Menschen; kann so wenig von der Schwere, Kohäsion, chemischen Eigenschaften u. s. w., die Jener äußert, als vom Erkennen und Handeln Dieses Rechenschaft geben. So z. B. ist die Schwere eine qualitas occulta: denn sie läßt sich wegdenken, geht also nicht aus der Form des Erkennens als ein Nothwendiges hervor: dies hingegen ist der Fall mit dem Gesetze der Trägheit, als welches aus dem der Kausalität folgt; daher eine Zurückführung auf dasselbe eine vollkommen genügende Erklärung ist. Zwei Dinge nämlich sind schlechthin unerklärlich, d. h. nicht auf das Verhältniß, welches der Satz vom Grunde ausspricht, zurückzuführen: erstlich, der Satz vom Grunde selbst, in allen seinen vier Gestalten, weil er das Princip aller Erklärung ist, dasjenige, in Beziehung worauf sie allein Bedeutung hat; und zweitens, Das, was nicht von ihm erreicht wird, woraus aber eben das Ursprüngliche in allen Erscheinungen hervorgeht: es ist das Ding an sich, dessen Erkenntniß gar nicht die dem Satz vom Grunde unterworfene ist. Dieses Letztere muß hier nun ganz unverstanden stehen bleiben, da es erst durch das folgende Buch, in welchem wir auch diese Betrachtung der möglichen Leistungen der Wissenschaften wieder aufnehmen werden, verständlich werden kann. Aber da, wo die Naturwissenschaft, ja jede Wissenschaft, die Dinge stehen läßt,

indem nicht nur ihre Erklärung derselben, sondern sogar das Princip dieser Erklärung, der Satz vom Grund, nicht über diesen Punkt hinausführt; da nimmt eigentlich die Philosophie die Dinge wieder auf und betrachtet sie nach ihrer, von jener ganz verschiedenen Weise. — In der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 51, habe ich gezeigt, wie, in den verschiedenen Wissenschaften, die eine oder die andere Gestaltung jenes Satzes Hauptleitfaden ist: in der That möchte hienach sich vielleicht die treffendeste Eintheilung der Wissenschaften machen lassen. Jede nach jenem Leitfaden gegebene Erklärung ist aber, wie gesagt, immer nur relativ: sie erklärt die Dinge in Beziehung auf einander, läßt aber immer Etwas unerklärt, welches sie eben schon voraussetzt: Dieses ist z. B. in der Mathematik Raum und Zeit; in der Mechanik, Physik und Chemie die Materie, die Qualitäten, die ursprünglichen Kräfte, die Naturgesetze; in der Botanik und Zoologie die Verschiedenheit der Species und das Leben selbst; in der Geschichte das Menschengeschlecht, mit allen seinen Eigenthümlichkeiten des Denkens und Wollens; — in allen der Satz vom Grund in seiner jedesmal anzuwendenden Gestaltung. — Die Philosophie hat das Eigene, daß sie gar nichts als bekannt voraussetzt, sondern Alles ihr in gleichem Maaße fremd und ein Problem ist, nicht nur die Verhältnisse der Erscheinungen, sondern auch diese selbst, ja der Satz vom Grunde selbst, auf welchen Alles zurückzuführen die anderen Wissenschaften zufrieden sind, durch welche Zurückführung bei ihr aber nichts gewonnen wäre, da ein Glied der Reihe ihr so fremd ist, wie das andere, ferner auch jene Art des Zusammenhangs selbst ihr ebenso gut ein Problem ist, als das durch ihn Verknüpfte, und dieses wieder nach aufgezeigter Verknüpfung, so gut als vor derselben. Denn, wie gesagt, eben Jenes, was die Wissenschaften voraussetzen und ihren Erklärungen zum Grunde legen und zur Gränze setzen, ist gerade das eigentliche Problem der Philosophie, die folglich insofern da anfängt, wo die Wissenschaften aufhören. Beweise können nicht ihr Fundament seyn: denn diese leiten aus bekannten Sätzen unbekannte ab: aber ihr ist Alles gleich unbekannt und fremd. Es kann keinen Satz geben, in Folge dessen allererst die Welt mit allen ihren Erscheinungen da wäre: daher läßt sich nicht eine Philosophie, wie Spinoza wollte, ex firmis principiis demon-

ſtrirend ableiten. Auch iſt die Philoſophie das allgemeinſte Wiſſen, deſſen Hauptſätze alſo nicht Folgerungen aus einem andern, noch allgemeineren, ſeyn können. Der Satz vom Widerſpruch ſetzt bloß die Uebereinſtimmung der Begriffe feſt; giebt aber nicht ſelbſt Begriffe. Der Satz vom Grund erklärt Verbindungen der Erſcheinungen, nicht dieſe ſelbſt: daher kann Philoſophie nicht darauf ausgehen, eine causa efficiens oder eine causa finalis der ganzen Welt zu ſuchen. Die gegenwärtige wenigſtens ſucht keineswegs, woher oder wozu die Welt daſei; ſondern bloß, was die Welt iſt. Das Warum aber iſt hier dem Was untergeordnet: denn es gehört ſchon zur Welt, da es allein durch die Form ihrer Erſcheinung, den Satz vom Grund, entſteht und nur inſofern Bedeutung und Gültigkeit hat. Zwar könnte man ſagen, daß Was die Welt ſei, ein Jeder ohne weitere Hülfe erkenne; da er das Subjekt des Erkennens, deſſen Vorſtellung ſie iſt, ſelbſt iſt: auch wäre dies inſoweit wahr. Allein jene Erkenntniß iſt eine anſchauliche, iſt in concreto: dieſelbe in abstracto wiederzugeben, das ſucceſſive, wandelbare Anſchauen und überhaupt alles Das, was der weite Begriff Gefühl umfaßt und bloß negativ, als nicht abſtraktes, deutliches Wiſſen bezeichnet, eben zu einem ſolchen, zu einem bleibenden Wiſſen zu erheben, iſt die Aufgabe der Philoſophie. Sie muß demnach eine Ausſage in abstracto vom Weſen der geſammten Welt ſeyn, vom Ganzen wie von allen Theilen. Um aber dennoch nicht in eine endloſe Menge von einzelnen Urtheilen ſich zu verlieren, muß ſie ſich der Abſtraktion bedienen und alles Einzelne im Allgemeinen denken, ſeine Verſchiedenheiten aber auch wieder im Allgemeinen: daher wird ſie theils trennen, theils vereinigen, um alles Mannigfaltige der Welt überhaupt, ſeinem Weſen nach, in wenige abſtrakte Begriffe zuſammengefaßt, dem Wiſſen zu überliefern. Durch jene Begriffe, in welchen ſie das Weſen der Welt fixirt, muß jedoch, wie das Allgemeine, auch das ganz Einzelne erkannt werden, die Erkenntniß beider alſo auf das Genaueſte verbunden ſeyn: daher die Fähigkeit zur Philoſophie eben darin beſteht, worin Plato ſie ſetzte, im Erkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. Die Philoſophie wird demnach eine Summe ſehr allgemeiner Urtheile ſeyn, deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt ſelbſt in ihrer Geſammtheit iſt, ohne irgend etwas auszu-

ſchließen: alſo Alles, was im menſchlichen Bewußtſeyn ſich vorfindet: ſie wird ſeyn eine vollſtändige Wiederholung, gleichſam Abſpiegelung der Welt in abſtrakten Begriffen, welche allein möglich iſt durch Vereinigung des weſentlich Identiſchen in einen Begriff und Ausſonderung des Verſchiedenen zu einem andern. Dieſe Aufgabe ſetzte ſchon Bako von Verulam der Philoſophie, indem er ſagte: ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem *simulacrum et reflectio*, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat. (de augm. scient., L. 2, c. 13). Wir nehmen jedoch dieſes in einem ausgedehnteren Sinn, als Bako damals denken konnte.

Die Uebereinſtimmung, welche alle Seiten und Theile der Welt, eben weil ſie zu einem Ganzen gehören, mit einander haben, muß auch in jenem abſtrakten Abbilde der Welt ſich wiederfinden. Demnach könnte in jener Summe von Urtheilen das eine aus dem andern gewiſſermaaßen abgeleitet werden und zwar immer wechſelſeitig. Doch müſſen ſie hiezu für's Erſte daſeyn und alſo zuvor, als unmittelbar durch die Erkenntniß der Welt in concreto begründet, aufgeſtellt werden, um ſo mehr, als alle unmittelbare Begründung ſicherer iſt, als die mittelbare: ihre Harmonie zu einander, vermöge welcher ſie ſogar zur Einheit eines Gedankens zuſammenfließen, und welche entſpringt aus der Harmonie und Einheit der anſchaulichen Welt ſelbſt, die ihr gemeinſamer Erkenntnißgrund iſt, wird daher nicht als das Erſte zu ihrer Begründung gebraucht werden; ſondern nur noch als Bekräftigung ihrer Wahrheit hinzukommen. — Dieſe Aufgabe ſelbſt kann erſt durch ihre Auflöſung vollkommen deutlich werden*).

§. 16.

Nach dieſer ganzen Betrachtung der Vernunft, als einer dem Menſchen allein eigenen, beſonderen Erkenntnißkraft, und der durch ſie herbeigeführten, der menſchlichen Natur eigenthümlichen Leiſtungen und Phänomene, bliebe mir jetzt noch übrig von der

*) Hiezu Kap. 17 des zweiten Bandes.

Vernunft zu reden, sofern sie die Handlungen der Menschen leitet, also in dieser Rücksicht praktisch genannt werden kann. Allein das hier zu Erwähnende hat größtentheils seine Stelle an einem andern Orte gefunden, nämlich im Anhang zu dieser Schrift, wo das Daseyn der von Kant so genannten praktischen Vernunft zu bestreiten war, welche er (freilich sehr bequem) als unmittelbare Quelle aller Tugend und als den Sitz eines absoluten (d. h. vom Himmel gefallenen) Soll darstellt. Die ausführliche und gründliche Widerlegung dieses Kantischen Princips der Moral habe ich später geliefert, in den „Grundproblemen der Ethik". — Ich habe deshalb hier nur noch Weniges über den wirklichen Einfluß der Vernunft, im wahren Sinne dieses Worts, auf das Handeln zu sagen. Schon am Eingang unserer Betrachtung der Vernunft haben wir im Allgemeinen bemerkt, wie sehr das Thun und der Wandel des Menschen von dem des Thieres sich unterscheidet, und daß dieser Unterschied doch allein als Folge der Anwesenheit abstrakter Begriffe im Bewußtseyn anzusehen ist. Der Einfluß dieser auf unser ganzes Daseyn ist so durchgreifend und bedeutend, daß er uns zu den Thieren gewissermaaßen in das Verhältniß setzt, welches die sehenden Thiere zu den augenlosen (gewisse Larven, Würmer und Zoophyten) haben: letztere erkennen durch das Getast allein das ihnen im Raum unmittelbar Gegenwärtige, sie Berührende; die Sehenden dagegen einen weiten Kreis von Nahem und Fernem. Ebenso nun beschränkt die Abwesenheit der Vernunft die Thiere auf die ihnen in der Zeit unmittelbar gegenwärtigen anschaulichen Vorstellungen, d. i. realen Objekte: wir hingegen, vermöge der Erkenntniß in abstracto, umfassen, neben der engen wirklichen Gegenwart, noch die ganze Vergangenheit und Zukunft, nebst dem weiten Reiche der Möglichkeit: wir übersehen das Leben frei nach allen Seiten, weit hinaus über die Gegenwart und Wirklichkeit. Was also im Raum und für die sinnliche Erkenntniß das Auge ist, das ist gewissermaaßen in der Zeit und für die innere Erkenntniß die Vernunft. Wie aber die Sichtbarkeit der Gegenstände ihren Werth und Bedeutung doch nur dadurch hat, daß sie die Fühlbarkeit derselben verkündigt, so liegt der ganze Werth der abstrakten Erkenntniß immer in ihrer Beziehung auf die anschauliche. Daher auch legt der natürliche Mensch immer viel mehr Werth auf das

unmittelbar und anschaulich Erkannte, als auf die abstrakten Begriffe, das bloß Gedachte: er zieht die empirische Erkenntniß der logischen vor. Umgekehrt aber sind diejenigen gesinnt, welche mehr in Worten, als Thaten leben, mehr in Papier und Bücher, als in die wirkliche Welt gesehen haben, und die in ihrer größten Ausartung zu Pedanten und Buchstabenmenschen werden. Daraus allein ist es begreiflich, wie Leibniz nebst Wolf und allen ihren Nachfolgern, so weit sich verirren konnten, nach dem Vorgange des Duns Skotus, die anschauliche Erkenntniß für eine nur verworrene abstrakte zu erklären! Zur Ehre Spinozas muß ich erwähnen, daß sein richtigerer Sinn umgekehrt alle Gemeinbegriffe für entstanden aus der Verwirrung des anschaulich Erkannten erklärt hat. (Eth. II, prop. 40, Schol. 1.) — Aus jener verkehrten Gesinnung ist es auch entsprungen, daß man in der Mathematik die ihr eigenthümliche Evidenz verwarf, um allein die logische gelten zu lassen; daß man überhaupt jede nicht abstrakte Erkenntniß unter dem weiten Namen Gefühl begriff und gering schätzte; daß endlich die Kantische Ethik den reinen, unmittelbar bei Erkenntniß der Umstände ansprechenden und zum Rechtthun und Wohlthun leitenden guten Willen als bloßes Gefühl und Aufwallung für werth- und verdienstlos erklärte, und nur dem aus abstrakten Maximen hervorgegangenen Handeln moralischen Werth zuerkennen wollte.

Die allseitige Uebersicht des Lebens im Ganzen, welche der Mensch durch die Vernunft vor dem Thiere voraus hat, ist auch zu vergleichen mit einem geometrischen, farblosen, abstrakten, verkleinerten Grundriß seines Lebensweges. Er verhält sich damit zum Thiere, wie der Schiffer, welcher mittelst Seekarte, Kompaß und Quadrant seine Fahrt und jedesmalige Stelle auf dem Meer genau weiß, zum unkundigen Schiffsvolk, das nur die Wellen und den Himmel sieht. Daher ist es betrachtungswerth, ja wunderbar, wie der Mensch, neben seinem Leben in concreto, immer noch ein zweites in abstracto führt. Im ersten ist er allen Stürmen der Wirklichkeit und dem Einfluß der Gegenwart Preis gegeben, muß streben, leiden, sterben, wie das Thier. Sein Leben in abstracto aber, wie es vor seinem vernünftigen Besinnen steht, ist die stille Abspiegelung des ersten und der Welt worin er lebt, ist jener eben erwähnte verkleinerte Grundriß. Hier im

Gebiet der ruhigen Ueberlegung erſcheint ihm kalt, farblos und für den Augenblick fremd, was ihn dort ganz beſitzt und heftig bewegt: hier iſt er bloßer Zuſchauer und Beobachter. In dieſem Zurückziehen in die Reflexion gleicht er einem Schauſpieler, der ſeine Scene geſpielt hat und bis er wieder auftreten muß, unter den Zuſchauern ſeinen Platz nimmt, von wo aus er was immer auch vorgehen möge, und wäre es die Vorbereitung zu ſeinem Tode (im Stück), gelaſſen anſieht, darauf aber wieder hingeht und thut und leidet wie er muß. Aus dieſem doppelten Leben geht jene von der thieriſchen Gedankenloſigkeit ſich ſo ſehr unterſcheidende menſchliche Gelaſſenheit hervor, mit welcher Einer, nach vorhergegangener Ueberlegung, gefaßtem Entſchluß oder erkannter Nothwendigkeit, das für ihn Wichtigſte, oft Schrecklichſte kaltblütig über ſich ergehen läßt, oder vollzieht: Selbſtmord, Hinrichtung, Zweikampf, lebensgefährliche Wagſtücke jeder Art und überhaupt Dinge, gegen welche ſeine ganze thieriſche Natur ſich empört. Da ſieht man dann, in welchem Maaße die Vernunft der thieriſchen Natur Herr wird, und ruft dem Starken zu: *σιδηρειον νυ τοι ητορ*! (ferreum certe tibi cor!) Il. 24, 521. Hier, kann man wirklich ſagen, äußert ſich die Vernunft praktiſch: alſo überall, wo das Thun von der Vernunft geleitet wird, wo die Motive abſtrakte Begriffe ſind, wo nicht anſchauliche, einzelne Vorſtellungen, noch der Eindruck des Augenblicks, welcher das Thier leitet, das Beſtimmende iſt, da zeigt ſich praktiſche Vernunft. Daß aber dieſes gänzlich verſchieden und unabhängig iſt vom ethiſchen Werthe des Handelns, daß vernünftig Handeln und tugendhaft Handeln zwei ganz verſchiedene Dinge ſind, daß Vernunft ſich ebenſo wohl mit großer Bosheit, als mit großer Güte im Verein findet und der einen wie der andern durch ihren Beitritt erſt große Wirkſamkeit verleiht, daß ſie zur methodiſchen, konſequenten Ausführung des edeln, wie des ſchlechten Vorſatzes, der klugen, wie der unverſtändigen Maxime, gleich bereit und dienſtbar iſt, welches eben ihre weibliche, empfangende und aufbewahrende, nicht ſelbſt erzeugende Natur ſo mit ſich bringt, — dieſes Alles habe ich im Anhange ausführlich auseinandergeſetzt, und durch Beiſpiele erläutert. Das dort Geſagte ſtände hier an ſeinem eigentlichen Platz, hat indeſſen, wegen der Polemik gegen

Kants vorgebliche praktische Vernunft, dorthin verlegt werden müssen; wohin ich deshalb von hier wieder verweise.

Die vollkommenste Entwickelung der praktischen Vernunft, im wahren und ächten Sinne des Worts, der höchste Gipfel, zu dem der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner Vernunft gelangen kann, und auf welchem sein Unterschied vom Thiere sich am deutlichsten zeigt, ist als Ideal dargestellt im Stoischen Weisen. Denn die Stoische Ethik ist ursprünglich und wesentlich gar nicht Tugendlehre, sondern bloß Anweisung zum vernünftigen Leben, dessen Ziel und Zweck Glück durch Geistesruhe ist. Der tugendhafte Wandel findet sich dabei gleichsam nur per accidens, als Mittel, nicht als Zweck ein. Daher ist die Stoische Ethik, ihrem ganzen Wesen und Gesichtspunkt nach, grundverschieden von den unmittelbar auf Tugend dringenden ethischen Systemen, als da sind die Lehren der Veden, des Platon, des Christenthums und Kants. Der Zweck der Stoischen Ethik ist Glück: *τελος το ευδαιμονειν* (virtutes omnes finem habere beatitudinem) heißt es in der Darstellung der Stoa bei Stobäos. (Ecl., L. II, c. 7, p. 114, und ebenfalls p. 138.) Jedoch weist die Stoische Ethik nach, daß das Glück im innern Frieden und in der Ruhe des Geistes (*αταραξια*) allein sicher zu finden sei, und diese wieder allein durch Tugend zu erreichen: eben dieses nur bedeutet der Ausdruck, daß Tugend höchstes Gut sei. Wenn nun aber freilich allmälig der Zweck über das Mittel vergessen und die Tugend auf eine Weise empfohlen wird, die ein ganz anderes Interesse, als das des eigenen Glückes verräth, indem es diesem zu deutlich widerspricht; so ist dies eine von den Inkonsequenzen, durch welche in jedem System die unmittelbar erkannte, oder wie man sagt gefühlte Wahrheit auf den rechten Weg zurückleitet, den Schlüssen Gewalt anthuend; wie man dies z. B. deutlich sieht in der Ethik des Spinoza, welche aus dem egoistischen suum utile quaerere, durch handgreifliche Sophismen, reine Tugendlehre ableitet. Nach Dem, wie ich den Geist der Stoischen Ethik aufgefaßt habe, liegt ihr Ursprung in dem Gedanken, ob das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, welche ihm mittelbar, durch planmäßiges Handeln und was aus diesem hervorgeht, so sehr das Leben und dessen Lasten erleichtert, nicht auch fähig wäre, unmittelbar, d. h. durch bloße Erkenntniß,

ihn den Leiden und Quaalen aller Art, welche ſein Leben füllen, auf ein Mal zu entziehen, entweder ganz, oder doch beinahe ganz. Man hielt es dem Vorzug der Vernunft nicht angemeſſen, daß das mit ihr begabte Weſen, welches durch dieſelbe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuſtänden umfaßt und überſieht, dennoch durch die Gegenwart und durch die Vorfälle, welche die wenigen Jahre eines ſo kurzen, flüchtigen, ungewiſſen Lebens enthalten können, ſo heftigen Schmerzen, ſo großer Angſt und Leiden, die aus dem ungeſtümen Drang des Begehrens und Fliehens hervorgehen, Preis gegeben ſeyn ſollte, und meinte, die gehörige Anwendung der Vernunft müßte den Menſchen darüber hinwegheben, ihn unverwundbar machen können. Daher ſagte Antiſthenes: *Δει κτασθαι νουν, η βροχον* (aut mentem parandam, aut laqueum. Plut. de stoic. repugn., c. 14), d. h. das Leben iſt ſo voller Plagen und Hudeleien, daß man entweder, mittelſt berichtigter Gedanken, ſich darüber hinausſetzen, oder es verlaſſen muß. Man ſah ein, daß die Entbehrung, das Leiden, nicht unmittelbar und nothwendig hervorging aus dem Nichthaben; ſondern erſt aus dem Haben-wollen und doch nicht haben; daß alſo dieſes Haben-wollen die nothwendige Bedingung iſt, unter der allein das Nicht-haben zur Entbehrung wird, und den Schmerz erzeugt. *Ου πενια λυπην εργαζεται, αλλα επιθυμια* (non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas), Epict. fragm. 25. Man erkannte zudem aus Erfahrung, daß bloß die Hoffnung, der Anſpruch es iſt, der den Wunſch gebiert und nährt; daher uns weder die vielen, Allen gemeinſamen und unvermeidlichen Uebel, noch die unerreichbaren Güter beunruhigen und plagen; ſondern allein das unbedeutende Mehr und Weniger des dem Menſchen Ausweichbaren und Erreichbaren; ja, daß nicht nur das abſolut, ſondern auch ſchon das relativ Unerreichbare, oder Unvermeidliche, uns ganz ruhig läßt; daher die Uebel, welche unſerer Individualität einmal beigegeben ſind, oder die Güter, welche ihr nothwendig verſagt bleiben müſſen, mit Gleichgültigkeit betrachtet werden, und daß, dieſer menſchlichen Eigenthümlichkeit zufolge, jeder Wunſch bald erſtirbt, und alſo keinen Schmerz mehr erzeugen kann, wenn nur keine Hoffnung ihm Nahrung giebt. Aus dieſem allen ergab ſich, daß alles Glück nur auf dem Verhältniß beruht zwiſchen unſeren Anſprüchen und

dem, was wir erhalten: wie groß oder klein die beiden Größen dieses Verhältnisses sind, ist einerlei, und das Verhältniß kann sowohl durch Verkleinerung der ersten Größe, als durch Vergrößerung der zweiten hergestellt werden: und ebenso, daß alles Leiden eigentlich hervorgeht aus dem Misverhältniß dessen, was wir fordern und erwarten, mit dem, was uns wird, welches Misverhältniß aber offenbar nur in der Erkenntniß liegt*), und durch bessere Einsicht völlig gehoben werden könnte. Daher sagte Chrysippos: *δει ζην κατ' εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων* (Stob. Ecl., L. II, c. 7, p. 134), d. h. man soll leben mit gehöriger Kenntniß des Hergangs der Dinge in der Welt. Denn so oft ein Mensch irgendwie aus der Fassung kommt, durch ein Unglück zu Boden geschlagen wird, oder sich erzürnt, oder verzagt; so zeigt er eben dadurch, daß er die Dinge anders findet, als er sie erwartete, folglich daß er im Irrthum befangen war, die Welt und das Leben nicht kannte, nicht wußte, wie durch Zufall die leblose Natur, durch entgegengesetzte Zwecke, auch durch Bosheit, die belebte den Willen des Einzelnen bei jedem Schritte durchkreuzt: er hat also entweder seine Vernunft nicht gebraucht, um zu einem allgemeinen Wissen dieser Beschaffenheit des Lebens zu kommen, oder auch es fehlt ihm an Urtheilskraft, wenn, was er im Allgemeinen weiß, er doch im Einzelnen nicht wiedererkennt und deshalb davon überrascht und aus der Fassung gebracht wird**). So auch ist jede lebhafte Freude ein Irrthum, ein Wahn, weil kein erreichter Wunsch dauernd befriedigen kann, auch weil jeder Besitz und jedes Glück nur vom Zufall auf unbestimmte Zeit geliehen ist, und daher in der nächsten Stunde wieder zurückgefordert werden kann. Jeder Schmerz aber beruht auf dem Verschwinden eines solchen Wahns: beide also entstehen

*) Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione. *Cic.* Tusc., 4, 6.

Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα. (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones.) Epictet., c. V.

**) *Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εφαρμοζειν ταις επι μερους.* (Haec est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus.) Epict. dissert., III, 26.

aus fehlerhafter Erkenntniß: dem Weiſen bleibt daher Jubel wie Schmerz immer fern, und keine Begebenheit ſtört ſeine *αταραξια*.

Dieſem Geiſt und Zweck der Stoa gemäß, fängt Epiktet damit an und kommt beſtändig darauf zurück, als auf den Kern ſeiner Weisheit, daß man wohl bedenken und unterſcheiden ſolle, was von uns abhängt und was nicht, daher auf Letzteres durchaus nicht Rechnung machen; wodurch man zuverläſſig frei bleiben wird von allem Schmerz, Leiden und Angſt. Was nun aber von uns abhängt, iſt allein der Wille: und hier geſchieht nun ein allmäliger Uebergang zur Tugendlehre, indem bemerkt wird, daß, wie die von uns nicht abhängige Außenwelt Glück und Unglück beſtimmt, ſo aus dem Willen innere Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns ſelbſt hervorgehe. Nachher aber ward gefragt, ob man den beiden erſteren oder den beiden letzteren die Namen bonum et malum beilegen ſolle? Das war eigentlich willkürlich und beliebig und that nichts zur Sache. Aber dennoch ſtritten hierüber unaufhörlich die Stoiker mit Peripatetikern und Epikuräern, unterhielten ſich mit der unſtatthaften Vergleichung zweier völlig inkommenſurabeler Größen und den daraus hervorgehenden, entgegengeſetzten, paradoxen Ausſprüchen, die ſie einander zuwarfen. Eine intereſſante Zuſammenſtellung dieſer, von der ſtoiſchen Seite aus, liefern uns die Paradoxa des Cicero.

Zenon, der Stifter, ſcheint urſprünglich einen etwas andern Gang genommen zu haben. Der Ausgangspunkt war bei ihm dieſer: daß man zur Erlangung des höchſten Gutes, d. h. der Glückſäligkeit durch Geiſtesruhe, übereinſtimmend mit ſich ſelbſt leben ſolle. (*ὁμολογουμενως ζην· τουτο δ' εστι καθ' ἑνα λογον και συμφωνον ζην.* — Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere. Stob. Ecl. eth., L. II, c. 7, p. 132. Imgleichen: *αρετην διαθεσιν ειναι ψυχης συμφωνον ἑαυτῃ περι ὁλον τον βιον.* Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem, ibid., p. 104.) Nun war aber dieſes allein dadurch möglich, daß man durchaus vernünftig, nach Begriffen, nicht nach wechſelnden Eindrücken und Launen ſich beſtimmte; da aber nur die Maxime unſers Handelns, nicht der Erfolg, noch die äußern Umſtände, in unſerer Gewalt ſind: ſo mußte man, um immer

konsequent bleiben zu können, allein jene, nicht diese sich zum Zwecke machen; wodurch wieder die Tugendlehre eingeleitet wird.

Aber schon den unmittelbaren Nachfolgern des Zenon schien sein Moralprincip — übereinstimmend zu leben — zu formal und inhaltsleer. Sie gaben ihm daher materialen Gehalt, durch den Zusatz: „übereinstimmend mit der Natur zu leben" (*ὁμολογουμένως τῃ φυσει ζῃν.*); welches, wie Stobäos a. a. O. berichtet, zuerst vom Kleanthes hinzugesetzt wurde und die Sache sehr ins Weite schob, durch die große Sphäre des Begriffs und die Unbestimmtheit des Ausdrucks. Denn Kleanthes meinte die gesammte allgemeine Natur, Chrysippos aber die menschliche Natur insbesondere (Diog. Laërt., 7, 89). Das dieser letzteren allein Angemessene sollte nachher die Tugend seyn, wie den thierischen Naturen Befriedigung thierischer Triebe, wodurch wieder gewaltsam zur Tugendlehre eingelenkt, und, es mochte biegen oder brechen, die Ethik durch die Physik begründet werden sollte. Denn die Stoiker giengen überall auf Einheit des Princips: wie denn auch Gott und die Welt bei ihnen durchaus nicht zweierlei war.

Die Stoische Ethik, im Ganzen genommen, ist in der That ein sehr schätzbarer und achtungswerther Versuch, das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, zu einem wichtigen und heilbringenden Zweck zu benutzen, nämlich um ihn über die Leiden und Schmerzen, welchen jedes Leben anheimgefallen ist, hinauszuheben, durch eine Anweisung

> „Qua ratione queas traducere leniter aevum:
> Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
> Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes."

und ihn eben dadurch im höchsten Grade der Würde theilhaft zu machen, welche ihm, als vernünftigem Wesen, im Gegensatz des Thieres zusteht, und von der in diesem Sinn allerdings die Rede seyn kann, nicht in einem andern. — Diese meine Ansicht der Stoischen Ethik brachte es mit sich, daß sie hier, bei Darstellung dessen, was die Vernunft ist und zu leisten vermag, erwähnt werden mußte. So sehr aber auch jener Zweck, durch Anwendung der Vernunft und durch eine bloß vernünftige Ethik in gewissem Grade erreichbar ist, wie denn auch die Erfahrung zeigt, daß jene rein vernünftigen Charaktere, die man gemeinhin praktische Philosophen nennt — und mit Recht, weil, wie der eigentliche

d. i. der theoretiſche Philoſoph das Leben in den Begriff überträgt, ſie den Begriff ins Leben übertragen, — wohl die glücklichſten ſind; ſo fehlt dennoch ſehr viel, daß etwas Vollkommenes in dieſer Art zu Stande kommen und wirklich die richtig gebrauchte Vernunft uns aller Laſt und allen Leiden des Lebens entziehen und zur Glückſäligkeit führen könnte. Es liegt vielmehr ein vollkommener Widerſpruch darin, leben zu wollen ohne zu leiden, welchen daher auch das oft gebrauchte Wort „ſäliges Leben" in ſich trägt: dieſes wird demjenigen gewiß einleuchtend ſeyn, der meine folgende Darſtellung bis ans Ende gefaßt haben wird. Dieſer Widerſpruch offenbart ſich auch ſchon in jener Ethik der reinen Vernunft ſelbſt, dadurch, daß der Stoiker genöthigt iſt, ſeiner Anweiſung zum glückſäligen Leben (denn das bleibt ſeine Ethik immer) eine Empfehlung des Selbſtmordes einzuflechten (wie ſich unter dem prächtigen Schmuck und Geräth orientaliſcher Despoten auch ein koſtbares Fläſchchen mit Gift findet), für den Fall nämlich, wo die Leiden des Körpers, die ſich durch keine Sätze und Schlüſſe wegphiloſophiren laſſen, überwiegend und unheilbar ſind, ſein alleiniger Zweck, Glückſäligkeit, alſo doch vereitelt iſt, und nichts bleibt, um dem Leiden zu entgehen, als der Tod, der aber dann gleichgültig, wie jede andere Arzenei, zu nehmen iſt. Hier wird ein ſtarker Gegenſatz offenbar, zwiſchen der Stoiſchen Ethik und allen jenen oben erwähnten, welche Tugend an ſich und unmittelbar, auch mit den ſchwerſten Leiden, zum Zweck machen und nicht wollen, daß man, um dem Leiden zu entfliehen, das Leben endige; obgleich keine von ihnen allen den wahren Grund zur Verwerfung des Selbſtmordes auszuſprechen wußte, ſondern ſie mühſam allerhand Scheingründe zuſammenſuchen: im vierten Buch wird jener Grund im Zuſammenhang unſerer Betrachtung ſich ergeben. Aber obiger Gegenſatz offenbart und beſtätigt eben den weſentlichen, im Grundprincip liegenden Unterſchied zwiſchen der Stoa, die eigentlich doch nur ein beſonderer Eudämonismus iſt, und jenen erwähnten Lehren, obgleich beide oft in den Reſultaten zuſammentreffen und ſcheinbare Verwandtſchaft haben. Der oben erwähnte innere Widerſpruch aber, mit welchem die Stoiſche Ethik, ſelbſt in ihrem Grundgedanken, behaftet iſt, zeigt ſich ferner auch darin, daß ihr Ideal, der Stoiſche Weiſe, in ihrer Darſtellung ſelbſt, nie Leben

oder innere poetiſche Wahrheit gewinnen konnte, ſondern ein hölzerner, ſteifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der ſelbſt nicht weiß wohin mit ſeiner Weisheit, deſſen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit, Glückſäligkeit dem Weſen der Menſchheit geradezu widerſpricht und uns zu keiner anſchaulichen Vorſtellung davon kommen läßt. Wie ganz anders erſcheinen, neben ihn geſtellt, die Weltüberwinder und freiwilligen Büßer, welche die Indiſche Weisheit uns aufſtellt und wirklich hervorgebracht hat, oder gar der Heiland des Chriſtenthums, jene vortreffliche Geſtalt, voll tiefen Lebens, von größter poetiſcher Wahrheit und höchſter Bedeutſamkeit, die jedoch, bei vollkommner Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zuſtande des höchſten Leidens vor uns ſteht*).

*) Hiezu Kap. 16 des zweiten Bandes.

Zweites Buch.

Der Welt als Wille

erſte Betrachtung:

Die Objektivation des Willens.

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.

§. 17.

Wir haben im ersten Buche die Vorstellung nur als solche, also nur der allgemeinen Form nach, betrachtet. Zwar, was die abstrakte Vorstellung, den Begriff, betrifft, so wurde diese uns auch ihrem Gehalt nach bekannt, sofern sie nämlich allen Gehalt und Bedeutung allein hat durch ihre Beziehung auf die anschauliche Vorstellung, ohne welche sie werth- und inhaltslos wäre. Gänzlich also auf die anschauliche Vorstellung hingewiesen, werden wir verlangen, auch ihren Inhalt, ihre näheren Bestimmungen und die Gestalten, welche sie uns vorführt, kennen zu lernen. Besonders wird uns daran gelegen seyn, über ihre eigentliche Bedeutung einen Aufschluß zu erhalten, über jene ihre sonst nur gefühlte Bedeutung, vermöge welcher diese Bilder nicht, wie es außerdem seyn müßte, völlig fremd und nichtssagend an uns vorüberziehen, sondern unmittelbar uns ansprechen, verstanden werden und ein Interesse erhalten, welches unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt.

Wir richten unsern Blick auf die Mathematik, die Naturwissenschaft und die Philosophie, von welchen jede uns hoffen läßt, daß sie einen Theil des gewünschten Aufschlusses geben werde. — Nun finden wir aber zuvörderst die Philosophie als ein Ungeheuer mit vielen Köpfen, deren jeder eine andere Sprache redet. Zwar sind sie über den hier angeregten Punkt, die Bedeutung jener anschaulichen Vorstellung, nicht alle uneinig unter einander: denn, mit Ausnahme der Skeptiker und Idealisten,

reden die anderen, der Hauptsache nach, ziemlich übereinstimmend von einem Objekt, welches der Vorstellung zum Grunde läge, und welches zwar von der Vorstellung seinem ganzen Seyn und Wesen nach verschieden, dabei ihr aber doch in allen Stücken so ähnlich, wie ein Ei dem andern wäre. Uns wird aber damit nicht geholfen seyn: denn wir wissen solches Objekt von der Vorstellung gar nicht zu unterscheiden; sondern finden, daß beide nur Eines und das Selbe sind, da alles Objekt immer und ewig ein Subjekt voraussetzt und daher doch Vorstellung bleibt; wie wir denn auch das Objektseyn als zur allgemeinsten Form der Vorstellung, welche eben das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist, gehörig, erkannt haben. Zudem ist der Satz vom Grund, auf den man sich dabei beruft, uns ebenfalls nur Form der Vorstellung, nämlich die gesetzmäßige Verbindung einer Vorstellung mit einer andern, nicht aber die Verbindung der gesammten, endlichen oder endlosen Reihe der Vorstellungen mit etwas, das gar nicht Vorstellung wäre, also auch gar nicht vorstellbar seyn kann. — Von Skeptikern aber und Idealisten ist oben, bei Erörterung des Streites über die Realität der Außenwelt, geredet worden.

Suchen wir nun um die gewünschte nähere Kenntniß jener uns nur ganz allgemein, der bloßen Form nach, bekannt gewordenen anschaulichen Vorstellung bei der Mathematik nach; so wird uns diese von jenen Vorstellungen nur reden, sofern sie Zeit und Raum füllen, d. h. sofern sie Größen sind. Sie wird das Wieviel und Wiegroß höchst genau angeben: da aber dieses immer nur relativ, d. h. eine Vergleichung einer Vorstellung mit anderen, und zwar nur in jener einseitigen Rücksicht auf Größe ist; so wird auch dieses nicht die Auskunft seyn, die wir hauptsächlich suchen.

Blicken wir endlich auf das weite, in viele Felder getheilte Gebiet der Naturwissenschaft, so können wir zuvörderst zwei Hauptabtheilungen derselben unterscheiden. Sie ist entweder Beschreibung von Gestalten, welche ich Morphologie, oder Erklärung der Veränderungen, welche ich Aetiologie nenne. Erstere betrachtet die bleibenden Formen, letztere die wandelnde Materie, nach den Gesetzen ihres Uebergangs aus einer Form in die andere. Erstere ist das, was man, wenn gleich uneigentlich, Natur-

geschichte nennt, in seinem ganzen Umfange: besonders als Botanik und Zoologie lehrt sie uns die verschiedenen, beim unaufhörlichen Wechsel der Individuen, bleibenden, organischen und dadurch fest bestimmten Gestalten kennen, welche einen großen Theil des Inhalts der anschaulichen Vorstellung ausmachen: sie werden von ihr klassificirt, gesondert, vereinigt, nach natürlichen und künstlichen Systemen geordnet, unter Begriffe gebracht, welche eine Uebersicht und Kenntniß aller möglich machen. Es wird ferner auch eine durch alle gehende, unendlich nüancirte Analogie derselben im Ganzen und in den Theilen nachgewiesen (unité de plan), vermöge welcher sie sehr mannigfaltigen Variationen auf ein nicht mitgegebenes Thema gleichen. Der Uebergang der Materie in jene Gestalten, d. h. die Entstehung der Individuen, ist kein Haupttheil der Betrachtung, da jedes Individuum aus dem ihm gleichen durch Zeugung hervorgeht, welche, überall gleich geheimnißvoll, sich bis jetzt der deutlichen Erkenntniß entzieht: das Wenige aber, was man davon weiß, findet seine Stelle in der Physiologie, die schon der ätiologischen Naturwissenschaft angehört. Zu dieser neigt sich auch schon die der Hauptsache nach zur Morphologie gehörende Mineralogie hin, besonders da, wo sie Geologie wird. Eigentliche Aetiologie sind nun alle die Zweige der Naturwissenschaft, welchen die Erkenntniß der Ursach und Wirkung überall die Hauptsache ist: diese lehren, wie, gemäß einer unfehlbaren Regel, auf *einen* Zustand der Materie nothwendig ein bestimmter anderer folgt; wie eine bestimmte Veränderung nothwendig eine andere, bestimmte, bedingt und herbeiführt: welche Nachweisung *Erklärung* genannt wird. Hier finden wir nun hauptsächlich Mechanik, Physik, Chemie, Physiologie.

Wenn wir uns aber ihrer Belehrung hingeben, so werden wir bald gewahr, daß die Auskunft, welche wir hauptsächlich suchen, uns von der Aetiologie so wenig, als von der Morphologie zu Theil wird. Diese letztere führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Gestalten vor, für uns Vorstellungen, die auf diesem Wege uns ewig fremd bleiben und, wenn bloß so betrachtet, gleich unverstandenen Hieroglyphen vor uns stehen. — Die Aetiologie hingegen lehrt uns, daß, nach dem Gesetze von Ursach und Wirkung, dieser bestimmte Zustand der Materie jenen

andern herbeiführt, und damit hat sie ihn erklärt und das Ihrige gethan. Indessen thut sie im Grunde nichts weiter, als daß sie die gesetzmäßige Ordnung, nach der die Zustände in Raum und Zeit eintreten, nachweist und für alle Fälle lehrt, welche Erscheinung zu dieser Zeit, an diesem Orte, nothwendig eintreten muß: sie bestimmt ihnen also ihre Stelle in Zeit und Raum, nach einem Gesetz, dessen bestimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, dessen allgemeine Form und Nothwendigkeit jedoch unabhängig von ihr uns bewußt ist. Ueber das innere Wesen irgend einer jener Erscheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindesten Aufschluß: dieses wird *Naturkraft* genannt und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärung, welche die unwandelbare Konstanz des Eintritts der Aeußerung einer solchen Kraft, so oft die ihr bekannten Bedingungen dazu da sind, *Naturgesetz* nennt. Dieses Naturgesetz, diese Bedingungen, dieser Eintritt, in Bezug auf bestimmten Ort zu bestimmter Zeit, sind aber Alles was sie weiß und je wissen kann. Die Kraft selbst, die sich äußert, das innere Wesen der nach jenen Gesetzen eintretenden Erscheinungen, bleibt ihr ewig ein Geheimniß, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, sowohl bei der einfachsten, wie bei der komplicirtesten Erscheinung. Denn, wiewohl die Aetiologie bis jetzt ihren Zweck am vollkommensten in der Mechanik, am unvollkommensten in der Physiologie erreicht hat; so ist dennoch die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt, oder ein Körper den andern fortstößt, ihrem innern Wesen nach, uns nicht minder fremd und geheimnißvoll, als die, welche die Bewegungen und das Wachsthum eines Thieres hervorbringt. Die Mechanik setzt Materie, Schwere, Undurchdringlichkeit, Mittheilbarkeit der Bewegung durch Stoß, Starrheit u. s. w. als unergründlich voraus, nennt sie Naturkräfte, ihr nothwendiges und regelmäßiges Erscheinen unter gewissen Bedingungen Naturgesetz, und danach erst fängt sie ihre Erklärung an, welche darin besteht, daß sie treu und mathematisch genau angiebt, wie, wo, wann jede Kraft sich äußert, und daß sie jede ihr vorkommende Erscheinung auf eine jener Kräfte zurückführt. Ebenso machen es Physik, Chemie, Physiologie in ihrem Gebiet, nur daß sie noch viel mehr voraussetzen und weniger leisten. Demzufolge wäre auch die vollkommenste ätiologische Erklärung der gesammten Natur eigentlich nie

mehr, als ein Verzeichniß der unerklärlichen Kräfte, und eine sichere Angabe der Regel, nach welcher die Erscheinungen derselben in Zeit und Raum eintreten, sich succediren, einander Platz machen: aber das innere Wesen der also erscheinenden Kräfte müßte sie, weil das Gesetz dem sie folgt nicht dahin führt, stets unerklärt lassen, und bei der Erscheinung und deren Ordnung stehen bleiben. Sie wäre insofern dem Durchschnitt eines Marmors zu vergleichen, welcher vielerlei Adern neben einander zeigt, nicht aber den Lauf jener Adern im Innern des Marmors bis zu jener Fläche erkennen läßt. Oder wenn ich mir ein scherzhaftes Gleichniß, weil es frappanter ist, erlauben darf, — bei der vollendeten Aetiologie der ganzen Natur müßte dem philosophischen Forscher doch immer so zu Muthe seyn, wie Jemanden, der, er wüßte gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Gesellschaft gerathen wäre, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als seinen Freund und Vetter präsentirte und so hinlänglich bekannt machte: er selbst aber hätte unterdessen, indem er jedesmal sich über den Präsentirten zu freuen versicherte, stets die Frage auf den Lippen: „Aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft?“

Also auch die Aetiologie kann uns nimmermehr über jene Erscheinungen, welche wir nur als unsere Vorstellungen kennen, den erwünschten, uns hierüber hinausführenden Aufschluß geben. Denn nach allen ihren Erklärungen, stehen sie noch als bloße Vorstellungen, deren Bedeutung wir nicht verstehen, völlig fremd vor uns. Die ursächliche Verknüpfung giebt bloß die Regel und relative Ordnung ihres Eintritts in Raum und Zeit an, lehrt uns aber das, was also eintritt, nicht näher kennen. Zudem hat das Gesetz der Kausalität selbst nur Gültigkeit für Vorstellungen, für Objekte einer bestimmten Klasse, unter deren Voraussetzung es allein Bedeutung hat: es ist also, wie diese Objekte selbst, immer nur in Beziehung auf das Subjekt, also bedingterweise da; weshalb es auch ebenso wohl wenn man vom Subjekt ausgeht, d. h. a priori, als wenn man vom Objekt ausgeht, d. h. a posteriori, erkannt wird, wie eben Kant uns gelehrt hat.

Was aber uns jetzt zum Forschen antreibt, ist eben, daß es uns nicht genügt zu wissen, daß wir Vorstellungen haben, daß sie solche und solche sind, und nach diesen und jenen Gesetzen,

deren allgemeiner Ausdruck allemal der Satz vom Grunde ist, zusammenhängen. Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellung wissen: wir fragen, ob diese Welt nichts weiter, als Vorstellung sei; in welchem Falle sie wie ein wesenloser Traum, oder ein gespensterhaftes Luftgebilde, an uns vorüberziehen müßte, nicht unserer Beachtung werth; oder aber ob sie noch etwas Anderes, noch etwas außerdem ist, und was sodann dieses sei. Soviel ist gleich gewiß, daß dieses Nachgefragte etwas von der Vorstellung völlig und seinem ganzen Wesen nach Grundverschiedenes seyn muß, dem daher auch ihre Formen und ihre Gesetze völlig fremd seyn müssen; daß man daher, von der Vorstellung aus, zu ihm nicht am Leitfaden derjenigen Gesetze gelangen kann, die nur Objekte, Vorstellungen, unter einander verbinden; welches die Gestaltungen des Satzes vom Grunde sind.

Wir sehen schon hier, daß *von außen* dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen ist: wie immer man auch forschen mag, so gewinnt man nichts, als Bilder und Namen. Man gleicht Einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizzirend. Und doch ist dies der Weg, den alle Philosophen vor mir gegangen sind.

§. 18.

In der That würde die nachgeforschte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorstellung gegenüberstehenden Welt, oder der Uebergang von ihr, als bloßer Vorstellung des erkennenden Subjekts, zu dem, was sie noch außerdem seyn mag, nimmermehr zu finden seyn, wenn der Forscher selbst nichts weiter als das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre. Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als *Individuum*, d. h. sein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, ist dennoch durchaus vermittelt durch einen Leib, dessen Affektionen, wie gezeigt, dem Verstande der Ausgangspunkt der Anschauung jener Welt sind. Dieser Leib ist dem rein erkennenden Subjekt als solchem eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten: die Bewegungen, die Aktionen desselben sind ihm in soweit nicht anders, als wie die Veränderungen aller anderen anschau-

lichen Objekte bekannt, und wären ihm ebenso fremd und unverständlich, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht etwan auf eine ganz andere Art enträthselt wäre. Sonst sähe er sein Handeln auf dargebotene Motive mit der Konstanz eines Naturgesetzes erfolgen, eben wie die Veränderungen anderer Objekte auf Ursachen, Reize, Motive. Er würde aber den Einfluß der Motive nicht näher verstehen, als die Verbindung jeder andern ihm erscheinenden Wirkung mit ihrer Ursache. Er würde dann das innere, ihm unverständliche Wesen jener Aeußerungen und Handlungen seines Leibes, eben auch eine Kraft, eine Qualität, oder einen Charakter, nach Belieben, nennen, aber weiter keine Einsicht darin haben. Diesem allen nun aber ist nicht so: vielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthsels gegeben: und dieses Wort heißt Wille. Dieses, und dieses allein, giebt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen. Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältniß der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts Anderes, als der objektivirte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens. Weiterhin wird sich uns zeigen, daß dieses von jeder Bewegung des Leibes gilt, nicht bloß von der auf Motive, sondern auch von der auf bloße Reize erfolgenden unwillkürlichen, ja, daß der ganze Leib nichts Anderes, als der objektivirte, d. h. zur Vorstellung

gewordene Wille ist; welches alles sich im weitern Verfolg ergeben und deutlich werden wird. Ich werde daher den Leib, welchen ich im vorigen Buche und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, nach dem dort mit Absicht einseitig genommenen Standpunkt (dem der Vorstellung), das unmittelbare Objekt hieß, hier, in einer andern Rücksicht, die Objektität des Willens nennen. Auch kann man daher in gewissem Sinne sagen: der Wille ist die Erkenntniß a priori des Leibes, und der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens. — Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind bloße Ueberlegungen der Vernunft, über das, was man dereinst wollen wird, nicht eigentliche Willensakte: nur die Ausführung stempelt den Entschluß, der bis dahin immer nur noch veränderlicher Vorsatz ist und nur in der Vernunft, in abstracto existirt. In der Reflexion allein ist Wollen und Thun verschieden: in der Wirklichkeit sind sie Eins. Jeder wahre, ächte, unmittelbare Akt des Willens ist sofort und unmittelbar auch erscheinender Akt des Leibes: und diesem entsprechend ist andererseits jede Einwirkung auf den Leib sofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: sie heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist. Die Gradationen beider sind sehr verschieden. Man hat aber gänzlich Unrecht, wenn man Schmerz und Wollust Vorstellungen nennt: das sind sie keineswegs, sondern unmittelbare Affektionen des Willens, in seiner Erscheinung, dem Leibe: ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet. Unmittelbar als bloße Vorstellungen zu betrachten und daher von dem eben Gesagten auszunehmen, sind nur gewisse wenige Eindrücke auf den Leib, die den Willen nicht anregen und durch welche allein der Leib unmittelbares Objekt des Erkennens ist, da er als Anschauung im Verstande schon mittelbares Objekt, gleich allen anderen, ist. Das hier Gemeinte sind nämlich die Affektionen der rein objektiven Sinne, des Gesichts, Gehörs und Getastes, wiewohl auch nur, sofern diese Organe auf die ihnen besonders eigenthümliche, specifische, naturgemäße Weise afficirt werden, welche eine so äußerst schwache Anregung der gesteigerten und specifisch modificirten Sensibilität dieser Theile ist, daß sie nicht den Willen afficirt; sondern, durch keine Anregung desselben

gestört, nur dem Verstande die Data liefert, aus denen die Anschauung wird. Jede stärkere, oder anderartige Affektion jener Sinneswerkzeuge ist aber schmerzhaft, d. h. dem Willen entgegen, zu dessen Objektität also auch sie gehören. — Nervenschwäche äußert sich darin, daß die Eindrücke, welche bloß den Grad von Stärke haben sollten, der hinreicht sie zu Datis für den Verstand zu machen, den höhern Grad erreichen, auf welchem sie den Willen bewegen, d. h. Schmerz oder Wohlgefühl erregen, wiewohl öfterer Schmerz, der aber zum Theil dumpf und undeutlich ist, daher nicht nur einzelne Töne und starkes Licht schmerzlich empfinden läßt, sondern auch im Allgemeinen krankhafte hypochondrische Stimmung veranlaßt, ohne deutlich erkannt zu werden. — Ferner zeigt sich die Identität des Leibes und Willens unter anderm auch darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d. h. jeder Affekt, ganz unmittelbar den Leib und dessen inneres Getriebe erschüttert und den Gang seiner vitalen Funktionen stört. Dies findet man speciell ausgeführt im „Willen in der Natur", S. 27 der zweiten Auflage.

Endlich ist die Erkenntniß, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, doch von der meines Leibes nicht zu trennen. Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts ist: daher ist der Leib Bedingung der Erkenntniß meines Willens. Diesen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich nicht vorstellen. In der Abhandlung über den Satz vom Grund ist zwar der Wille, oder vielmehr das Subjekt des Wollens als eine besondere Klasse der Vorstellungen oder Objekte aufgestellt: allein schon daselbst sahen wir dieses Objekt mit dem Subjekt zusammenfallen, d. h. eben aufhören Objekt zu seyn: wir nannten dort dieses Zusammenfallen das Wunder κατ' εξοχην: gewissermaaßen ist die ganze gegenwärtige Schrift die Erklärung desselben. — Sofern ich meinen Willen eigentlich als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib: dann bin ich aber wieder bei der in jener Abhandlung aufgestellten ersten Klasse der Vorstellungen, d. h. bei den realen Objekten. Wir werden im

weitern Fortgang mehr und mehr einsehen, daß jene erste Klasse der Vorstellungen ihren Aufschluß, ihre Enträthselung, eben nur findet an der dort aufgestellten vierten Klasse, welche nicht mehr eigentlich als Objekt dem Subjekt gegenüberstehen wollte, und daß wir, Dem entsprechend, aus dem die vierte Klasse beherrschenden Gesetz der Motivation, das innere Wesen des in der ersten Klasse geltenden Gesetzes der Kausalität, und dessen was diesem gemäß geschieht, verstehen lernen müssen.

Die nun vorläufig dargestellte Identität des Willens und des Leibes kann nur, wie hier, und zwar zum ersten Male, geschehen ist und im weitern Fortgang mehr und mehr geschehen soll, nachgewiesen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtseyn, aus der Erkenntniß in concreto, zum Wissen der Vernunft erhoben, oder in die Erkenntniß in abstracto übertragen werden: hingegen kann sie ihrer Natur nach niemals bewiesen, d. h. als mittelbare Erkenntniß aus einer andern unmittelbarern abgeleitet werden, eben weil sie selbst die unmittelbarste ist, und wenn wir sie nicht als solche auffassen und festhalten, werden wir vergebens erwarten, sie irgend mittelbar, als abgeleitete Erkenntniß wiederzuerhalten. Sie ist eine Erkenntniß ganz eigener Art, deren Wahrheit eben deshalb nicht einmal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, in welche ich in der Abhandlung über den Satz vom Grund, §. 29 ff., alle Wahrheit getheilt habe, nämlich in logische, empirische, metaphysische und metalogische: denn sie ist nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abstrakten Vorstellung auf eine andere Vorstellung, oder auf die nothwendige Form des intuitiven, oder des abstrakten Vorstellens; sondern sie ist die Beziehung eines Urtheils auf das Verhältniß, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere Verschiedenes: Wille. Ich möchte darum diese Wahrheit vor allen andern auszeichnen und sie *κατ' εξοχην* philosophische Wahrheit nennen. Den Ausdruck derselben kann man verschiedentlich wenden, und sagen: mein Leib und mein Wille sind Eines; — oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner andern zu vergleichende Weise mir bewußt bin, meinen Willen; — oder, mein Leib ist die Objektität meines Willens; — oder,

abgesehen davon, daß mein Leib meine Vorstellung ist, ist er nur noch mein Wille; u. s. w.*).

§. 19.

Wenn wir im ersten Buche, mit innerm Widerstreben, den eigenen Leib, wie alle übrigen Objekte dieser anschaulichen Welt, für bloße Vorstellung des erkennenden Subjekts erklärten; so ist es uns nunmehr deutlich geworden, was im Bewußtseyn eines Jeden, die Vorstellung des eigenen Leibes von allen anderen, dieser übrigens ganz gleichen, unterscheidet, nämlich dies, daß der Leib noch in einer ganz andern, toto genere verschiedenen Art im Bewußtseyn vorkommt, die man durch das Wort *Wille* bezeichnet, und daß eben diese doppelte Erkenntniß, die wir vom eigenen Leibe haben, uns über ihn selbst, über sein Wirken und Bewegen auf Motive, wie auch über sein Leiden durch äußere Einwirkung, mit Einem Wort, über das, was er, nicht als Vorstellung, sondern außerdem, also *an sich* ist, denjenigen Aufschluß giebt, welchen wir über das Wesen, Wirken und Leiden aller andern realen Objekte unmittelbar nicht haben.

Das erkennende Subjekt ist eben durch diese besondere Beziehung auf den einen Leib, der ihm, außer derselben betrachtet, nur eine Vorstellung gleich allen übrigen ist, Individuum. Die Beziehung aber, vermöge welcher das erkennende Subjekt *Individuum* ist, ist ebendeshalb nur zwischen ihm und einer einzigen unter allen seinen Vorstellungen, daher es nur dieser einzigen nicht bloß als einer Vorstellung, sondern zugleich in ganz anderer Art, nämlich als eines Willens, sich bewußt ist. Da aber, wenn es von jener besondern Beziehung, von jener zwiefachen und ganz heterogenen Erkenntniß des Einen und Nämlichen, abstrahirt; dann jenes Eine, der Leib, eine Vorstellung gleich allen andern ist: so muß, um sich hierüber zu orientiren, das erkennende Individuum entweder annehmen, daß das Unterscheidende jener einen Vorstellung bloß darin liegt, daß seine Erkenntniß nur zu jener einen Vorstellung in dieser doppelten Beziehung steht, nur in dieses *eine* anschauliche Objekt ihm auf zwei Wei-

*) Hiezu Kap. 18 des zweiten Bandes.

ſen zugleich die Einſicht offen ſteht, daß dies aber nicht durch einen Unterſchied dieſes Objekts von allen anderen, ſondern nur durch einen Unterſchied des Verhältniſſes ſeiner Erkenntniß zu dieſem einen Objekt, von dem, ſo es zu allen anderen hat, zu erklären iſt; oder auch es muß annehmen, daß dieſes eine Objekt weſentlich von allen anderen verſchieden iſt, ganz allein unter allen zugleich Wille und Vorſtellung iſt, die übrigen hingegen bloße Vorſtellung, d. h. bloße Phantome ſind, ſein Leib alſo das einzige wirkliche Individuum in der Welt, d. h. die einzige Willenserſcheinung und das einzige unmittelbare Objekt des Subjekts. — Daß die anderen Objekte, als bloße *Vorſtellungen* betrachtet, ſeinem Leibe gleich ſind, d. h. wie dieſer den (nur als Vorſtellung ſelbſt möglicherweiſe vorhandenen) Raum füllen, und auch wie dieſer im Raume wirken, dies iſt zwar beweisbar gewiß, aus dem für Vorſtellungen a priori ſichern Geſetz der Kauſalität, welches keine Wirkung ohne Urſache zuläßt: aber, abgeſehen davon, daß ſich von der Wirkung nur auf eine Urſache überhaupt, nicht auf eine gleiche Urſache ſchließen läßt; ſo iſt man hiemit immer noch im Gebiet der bloßen Vorſtellung, für die allein das Geſetz der Kauſalität gilt, und über welches hinaus es nie führen kann. Ob aber die dem Individuo nur als Vorſtellungen bekannten Objekte, dennoch, gleich ſeinem eigenen Leibe, Erſcheinungen eines Willens ſind; dies iſt, wie bereits im vorigen Buche ausgeſprochen, der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt: daſſelbe zu leugnen, iſt der Sinn des *theoretiſchen Egoismus*, der eben dadurch alle Erſcheinungen, außer ſeinem eigenen Individuum, für Phantome hält, wie der praktiſche Egoismus genau das Selbe in praktiſcher Hinſicht thut, nämlich nur die eigene Perſon als eine wirklich ſolche, alle übrigen aber als bloße Phantome anſieht und behandelt. Der theoretiſche Egoismus iſt zwar durch Beweiſe nimmermehr zu widerlegen: dennoch iſt er zuverläſſig in der Philoſophie nie anders, denn als ſkeptiſches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernſtliche Ueberzeugung hingegen könnte er allein im Tollhauſe gefunden werden: als ſolche bedürfte es dann gegen ihn nicht ſowohl eines Beweiſes, als einer Kur. Daher wir uns inſofern auf ihn nicht weiter einlaſſen, ſondern ihn allein als die letzte Feſte des Skeptizismus, der immer polemiſch iſt, betrachten.

Bringt nun also unsere stets an Individualität gebundene und eben hierin ihre Beschränkung habende Erkenntniß es nothwendig mit sich, daß Jeder nur Eines *seyn*, hingegen alles andere *erkennen* kann, welche Beschränkung eben eigentlich das Bedürfniß der Philosophie erzeugt; so werden wir, die wir eben deshalb durch Philosophie die Schranken unserer Erkenntniß zu erweitern streben, jenes sich uns hier entgegenstellende skeptische Argument des theoretischen Egoismus ansehen als eine kleine Gränzfestung, die zwar auf immer unbezwinglich ist, deren Besatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man ihr vorbeigehen und ohne Gefahr sie im Rücken liegen lassen darf.

Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniß, welche wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtseyn gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Daseyn als Vorstellung des Subjekts bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem innern Wesen nach, das selbe seyn muß, als was wir an uns *Wille* nennen. Denn welche andere Art von Daseyn oder Realität sollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine solche zusammensetzten? Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt, noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unserer Vorstellung dasteht, die größte uns bekannte Realität beilegen wollen; so geben wir ihr die Realität, welche für Jeden sein eigener Leib hat: denn der ist Jedem das Realste. Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seiner Aktionen analysiren, so treffen wir, außerdem daß er unsere Vorstellung ist, nichts darin an, als den Willen: damit ist selbst seine Realität erschöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden. Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr seyn soll, als bloß unsere Vorstellung, so müssen wir sagen, daß sie außer

der Vorſtellung, alſo an ſich und ihrem innerſten Weſen nach, Das ſei, was wir in uns ſelbſt unmittelbar als Willen finden. Ich ſage, ihrem innerſten Weſen nach: dieſes Weſen des Willens aber haben wir zuvörderſt näher kennen zu lernen, damit wir Das, was nicht ihm ſelbſt, ſondern ſchon ſeiner, viele Grade habenden Erſcheinung angehört, von ihm zu unterſcheiden wiſſen: dergleichen iſt z. B. das Begleitetſeyn von Erkenntniß und das dadurch bedingte Beſtimmtwerden durch Motive: dieſes gehört, wie wir im weitern Fortgang einſehen werden, nicht ſeinem Weſen, ſondern bloß ſeiner deutlichen Erſcheinung als Thier und Menſch an. Wenn ich daher ſagen werde: die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, iſt ihrem Weſen nach, an ſich und außer aller Vorſtellung, Wille; ſo wird man dieſem Satz nicht die tolle Meinung unterlegen, daß der Stein ſich nach einem erkannten Motive bewegt, weil im Menſchen der Wille alſo erſcheint*). — Nunmehr aber wollen wir das bis hieher vorläufig und allgemein Dargeſtellte ausführlicher und deutlicher nachweiſen, begründen und in ſeinem ganzen Umfang entwickeln**).

§. 20.

Als des eigenen Leibes Weſen an ſich, als dasjenige, was dieſer Leib iſt, außerdem daß er Objekt der Anſchauung, Vorſtellung iſt, giebt, wie geſagt, der Wille zunächſt ſich kund in den willkürlichen Bewegungen dieſes Leibes, ſofern dieſe nämlich nichts Anderes ſind, als die Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte, mit welchen ſie unmittelbar und völlig zugleich eintreten,

*) Wir werden alſo keineswegs dem Bako v. Verulam beiſtimmen, wenn er (de augm. scient. L. 4 in fine) meint, daß alle mechaniſchen und phyſiſchen Bewegungen der Körper erſt nach vorhergegangener Perception in dieſen Körpern erfolgten; obgleich eine Ahndung der Wahrheit auch dieſem falſchen Satz das Daſeyn gab. Ebenſo verhält es ſich mit Keplers Behauptung, in ſeiner Abhandlung de planeta Martis, daß die Planeten Erkenntniß haben müßten, um ihre elliptiſchen Bahnen ſo richtig zu treffen und die Schnelligkeit ihrer Bewegung ſo abzumeſſen, daß die Triangel der Fläche ihrer Bahn ſtets der Zeit proportional bleiben, in welcher ſie deren Baſis durchlaufen.

**) Hiezu Kap. 19 des zweiten Bandes.

als Ein und dasselbe mit ihnen, nur durch die Form der Erkennbarkeit, in die sie übergegangen, d. h. Vorstellung geworden sind, von ihnen unterschieden.

Diese Akte des Willens haben aber immer noch einen Grund außer sich, in den Motiven. Jedoch bestimmen diese nie mehr, als das was ich zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen will; nicht aber daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein gesammtes Wollen charakterisirt. Daher ist mein Wollen nicht seinem ganzen Wesen nach aus den Motiven zu erklären; sondern diese bestimmen bloß seine Aeußerung im gegebenen Zeitpunkt, sind bloß der Anlaß, bei dem sich mein Wille zeigt: dieser selbst hingegen liegt außerhalb des Gebietes des Gesetzes der Motivation: nur seine Erscheinung in jedem Zeitpunkt ist durch dieses nothwendig bestimmt. Lediglich unter Voraussetzung meines empirischen Charakters ist das Motiv hinreichender Erklärungsgrund meines Handelns: abstrahire ich aber von meinem Charakter und frage dann, warum ich überhaupt dieses und nicht jenes will; so ist keine Antwort darauf möglich, weil eben nur die Erscheinung des Willens dem Satze vom Grunde unterworfen ist, nicht aber er selbst, der insofern grundlos zu nennen ist. Hiebei setze ich theils Kants Lehre vom empirischen und intelligibeln Charakter, wie auch meine in den „Grundproblemen der Ethik", S. 48—58, und wieder S. 178 ff. der ersten Auflage, dahin gehörigen Erörterungen voraus, theils werden wir im vierten Buch ausführlicher davon zu reden haben. Für jetzt habe ich nur darauf aufmerksam zu machen, daß das Begründetseyn einer Erscheinung durch die andere, hier also der That durch das Motiv, gar nicht damit streitet, daß ihr Wesen an sich Wille ist, der selbst keinen Grund hat, indem der Satz vom Grunde, in allen seinen Gestalten, bloß Form der Erkenntniß ist, seine Gültigkeit sich also bloß auf die Vorstellung, die Erscheinung, die Sichtbarkeit des Willens erstreckt, nicht auf diesen selbst, der sichtbar wird.

Ist nun jede Aktion meines Leibes Erscheinung eines Willensaktes, in welchem sich, unter gegebenen Motiven, mein Wille selbst überhaupt und im Ganzen, also mein Charakter, wieder ausspricht; so muß auch die unumgängliche Bedingung und Voraussetzung jeder Aktion Erscheinung des Willens seyn: denn sein

Erſcheinen kann nicht von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wäre, wodurch ſein Erſcheinen ſelbſt nur zufällig würde: jene Bedingung aber iſt der ganze Leib ſelbſt. Dieſer ſelbſt alſo muß ſchon Erſcheinung des Willens ſeyn, und muß zu meinem Willen im Ganzen, d. h. zu meinem intelligibeln Charakter, deſſen Erſcheinung in der Zeit mein empiriſcher Charakter iſt, ſich ſo verhalten, wie die einzelne Aktion des Leibes zum einzelnen Akte des Willens. Alſo muß der ganze Leib nichts Anderes ſeyn, als mein ſichtbar gewordener Wille, muß mein Wille ſelbſt ſeyn, ſofern dieſer anſchauliches Objekt, Vorſtellung der erſten Klaſſe iſt. — Als Beſtätigung hievon iſt bereits angeführt, daß jede Einwirkung auf meinen Leib ſofort und unmittelbar auch meinen Willen affizirt und in dieſer Hinſicht Schmerz oder Wolluſt, im niedrigeren Grade angenehme oder unangenehme Empfindung heißt, und auch, daß umgekehrt jede heftige Bewegung des Willens, alſo Affekt und Leidenſchaft, den Leib erſchüttert und den Lauf ſeiner Funktionen ſtört. — Zwar läßt ſich, wenn gleich ſehr unvollkommen, von der Entſtehung, und etwas beſſer von der Entwickelung und Erhaltung meines Leibes auch ätiologiſch eine Rechenſchaft geben, welche eben die Phyſiologie iſt: allein dieſe erklärt ihr Thema gerade nur ſo, wie die Motive das Handeln erklären. So wenig daher die Begründung der einzelnen Handlung durch das Motiv und die nothwendige Folge derſelben aus dieſem damit ſtreitet, daß die Handlung überhaupt und ihrem Weſen nach nur Erſcheinung eines an ſich ſelbſt grundloſen Willens iſt; ebenſo wenig thut die phyſiologiſche Erklärung der Funktionen des Leibes der philoſophiſchen Wahrheit Eintrag, daß das ganze Daſeyn dieſes Leibes und die geſammte Reihe ſeiner Funktionen nur die Objektivirung eben jenes Willens iſt, der in deſſelben Leibes äußerlichen Aktionen nach Maaßgabe der Motive erſcheint. Sucht doch die Phyſiologie auch ſogar eben dieſe äußerlichen Aktionen, die unmittelbar willkürlichen Bewegungen, auf Urſachen im Organismus zurückzuführen, z. B. die Bewegung des Muskels zu erklären aus einem Zufluß von Säften („wie die Zuſammenziehung eines Strickes der naß wird" ſagt Reil, in ſeinem Archiv für Phyſiologie, Bd. 6, S. 153): allein geſetzt, man käme wirklich zu einer gründlichen Erklärung dieſer Art, ſo

würde dies doch nie die unmittelbar gewisse Wahrheit aufheben, daß jede willkürliche Bewegung (functiones animales) Erscheinung eines Willensaktes ist. Ebenso wenig nun kann je die physiologische Erklärung des vegetativen Lebens (functiones naturales, vitales), und gediehe sie auch noch so weit, die Wahrheit aufheben, daß dieses ganze, sich so entwickelnde thierische Leben selbst Erscheinung des Willens ist. Ueberhaupt kann ja, wie oben erörtert worden, jede ätiologische Erklärung nie mehr angeben, als die nothwendig bestimmte Stelle in Zeit und Raum einer einzelnen Erscheinung, ihren nothwendigen Eintritt daselbst nach einer festen Regel: hingegen bleibt das innere Wesen jeder Erscheinung auf diesem Wege immer unergründlich, und wird von jeder ätiologischen Erklärung vorausgesetzt und bloß bezeichnet durch die Namen Kraft, oder Naturgesetz, oder, wenn von Handlungen die Rede ist, Charakter, Wille. — Obgleich also jede einzelne Handlung, unter Voraussetzung des bestimmten Charakters, nothwendig bei dargebotenem Motiv erfolgt, und obgleich das Wachsthum, der Ernährungsproceß und sämmtliche Veränderungen im thierischen Leibe nach nothwendig wirkenden Ursachen (Reizen) vor sich gehen; so ist dennoch die ganze Reihe der Handlungen, folglich auch jede einzelne, und ebenso auch deren Bedingung, der ganze Leib selbst, der sie vollzieht, folglich auch der Proceß durch den und in dem er besteht — nichts Anderes, als die Erscheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, *Objektität des Willens*. Hierauf beruht die vollkommene Angemessenheit des menschlichen und thierischen Leibes zum menschlichen und thierischen Willen überhaupt, derjenigen ähnlich, aber sie weit übertreffend, die ein absichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieserhalb erscheinend als Zweckmäßigkeit, d. i. die teleologische Erklärbarkeit des Leibes. Die Theile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben seyn: Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objektivirte Hunger; die Genitalien der objektivirte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füße entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen. Wie die allgemeine menschliche Form dem allgemeinen menschlichen Willen, so entspricht dem individuell mo-

difizirten Willen, dem Charakter des Einzelnen, die individuelle Korporisation, welche daher durchaus und in allen Theilen charakteristisch und ausdrucksvoll ist. Es ist sehr bemerkenswerth, daß dieses schon Parmenides, in folgenden von Aristoteles (Metaph. III, 5) angeführten Versen, ausgesprochen hat:

Ως γαρ έκαστος εχει κρασιν μελεων πολυκαμπτων,
Τως νοος ανθρωποισι παρεστηκεν· το γαρ αυτο
Εστιν, όπερ φρονεει, μελεων φυσις ανθρωποισι,
Και πασιν και παντι· το γαρ πλεον εστι νοημα.

(Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est.)*)

§. 21.

Wem nun, durch alle diese Betrachtungen, auch in abstracto, mithin deutlich und sicher, die Erkenntniß geworden ist, welche in concreto Jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl besitzt, daß nämlich das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung, welche als Vorstellung sich ihm sowohl durch seine Handlungen, als durch das bleibende Substrat dieser, seinen Leib, darstellt, sein *Wille* ist, der das Unmittelbarste seines Bewußtseyns ausmacht, als solches aber nicht völlig in die Form der Vorstellung, in welcher Objekt und Subjekt sich gegenüber stehen, eingegangen ist; sondern auf eine unmittelbare Weise, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet, sich kund giebt, jedoch auch nicht im Ganzen, sondern nur in seinen einzelnen Akten dem Individuo selbst kenntlich wird: — wer, sage ich, mit mir diese Ueberzeugung gewonnen hat, dem wird sie, ganz von selbst, der Schlüssel werden zur Erkenntniß des innersten Wesens der gesammten Natur, indem er sie nun auch auf alle jene Erscheinun-

*) Hiezu Kap. 20 des zweiten Bandes; wie auch, in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", die Rubriken „Physiologie" und „Vergleichende Anatomie", woselbst das hier nur Angedeutete seine gründliche Ausführung erhalten hat.

gen überträgt, die ihm nicht, wie seine eigene, in unmittelbarer Erkenntniß neben der mittelbaren, sondern bloß in letzterer, also bloß einseitig, als Vorstellung allein, gegeben sind. Nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche seiner eigenen ganz ähnlich sind, in Menschen und Thieren, wird er als ihr innerstes Wesen jenen nämlichen Willen anerkennen; sondern die fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja, die Kraft durch welche der Krystall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja, zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, — diese Alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als das Selbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim und besser als alles Andere Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, Wille heißt. Diese Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehen bleiben läßt, sondern hinüberführt zum Ding an sich. Erscheinung heißt Vorstellung, und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt, ist Erscheinung. Ding an sich aber ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden große Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft.

§. 22.

Dieses Ding an sich (wir wollen den Kantischen Ausdruck als stehende Formel beibehalten), welches als solches nimmermehr Objekt ist, eben weil alles Objekt schon wieder seine bloße Erscheinung, nicht mehr es selbst ist, mußte, wenn es dennoch objektiv gedacht werden sollte, Namen und Begriff von einem Objekt

borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen: aber diese durfte, um als Verständigungspunkt zu dienen, keine andere seyn, als unter allen seinen Erscheinungen die vollkommenste, d. h. die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete: diese aber eben ist des Menschen Wille. Man hat jedoch wohl zu bemerken, daß wir hier allerdings nur eine denominatio a potiori gebrauchen, durch welche eben deshalb der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte. Erkenntniß des Identischen in verschiedenen Erscheinungen und des Verschiedenen in ähnlichen ist eben, wie Platon so oft bemerkt, Bedingung zur Philosophie. Man hatte aber bis jetzt die Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt, und daher die mannigfaltigen Erscheinungen, welche nur verschiedene Species desselben Genus sind, nicht dafür angesehen, sondern als heterogen betrachtet: deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieses Genus vorhanden seyn. Ich benenne daher das Genus nach der vorzüglichsten Species, deren uns näher liegende, unmittelbare Erkenntniß zur mittelbaren Erkenntniß aller anderen führt. Daher aber würde in einem immerwährenden Mißverständniß befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen, sondern bei dem Worte Wille immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Species, den vom Erkennen geleiteten und ausschließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abstrakten Motiven, also unter Leitung der Vernunft sich äußernden Willen verstehen wollte, welcher, wie gesagt, nur die deutlichste Erscheinung des Willens ist. Das uns unmittelbar bekannte innerste Wesen eben dieser Erscheinung müssen wir nun in Gedanken rein aussondern, es dann auf alle schwächeren, undeutlicheren Erscheinungen desselben Wesens übertragen, wodurch wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehen. — Auf die entgegengesetzte Weise würde mich aber der mißverstehen, der etwan meinte, es sei zuletzt einerlei, ob man jenes Wesen an sich aller Erscheinung durch das Wort Wille, oder durch irgend ein anderes bezeichnete. Dies würde der Fall seyn, wenn jenes Ding an sich etwas wäre, auf dessen Existenz wir bloß schlössen und es so allein mittelbar und bloß in ab-

stracto erkennten: dann könnte man es allerdings nennen wie man wollte: der Name stände als bloßes Zeichen einer unbekannten Größe da. Nun aber bezeichnet das Wort Wille, welches uns, wie ein Zauberwort, das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufschließen soll, keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüsse erreichtes Etwas; sondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, daß wir, was Wille sei, viel besser wissen und verstehen, als sonst irgend etwas, was immer es auch sei. — Bisher subsumirte man den Begriff Wille unter den Begriff Kraft: dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen. Man glaube ja nicht, daß dies Wortstreit, oder gleichgültig sei: vielmehr ist es von der allerhöchsten Bedeutsamkeit und Wichtigkeit. Denn dem Begriffe Kraft liegt, wie allen anderen, zuletzt die anschauliche Erkenntniß der objektiven Welt, d. h. die Erscheinung, die Vorstellung, zum Grunde, und daraus ist er geschöpft. Er ist aus dem Gebiet abstrahirt, wo Ursach und Wirkung herrscht, also aus der anschaulichen Vorstellung, und bedeutet eben das Ursachseyn der Ursache, auf dem Punkt, wo es ätiologisch durchaus nicht weiter erklärlich, sondern eben die nothwendige Voraussetzung aller ätiologischen Erklärung ist. Hingegen der Begriff Wille ist der einzige, unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung nicht in der Erscheinung, nicht in bloßer anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarsten Bewußtseyn eines Jeden hervorgeht, in welchem dieser sein eigenes Individuum, seinem Wesen nach, unmittelbar, ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt, erkennt und zugleich selbst ist, da hier das Erkennende und das Erkannte zusammenfallen. Führen wir daher den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unsere Erkenntniß um ein sehr großes erweitert. Subsumiren wir hingegen, wie bisher geschah, den Begriff Wille unter den der Kraft; so begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntniß, die wir vom innern Wesen der Welt haben, indem wir sie untergehen lassen in einen aus der Erscheinung abstrahirten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erscheinung hinauskönnen.

§. 23.

Der Wille als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine Objektität betreffen, ihm selbst fremd sind. Schon die allgemeinste Form aller Vorstellung, die des Objekts für ein Subjekt, trifft ihn nicht; noch weniger die dieser untergeordneten, welche insgesammt ihren gemeinschaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Zeit und Raum gehören, und folglich auch die durch diese allein bestehende und möglich gewordene Vielheit. In dieser letztern Hinsicht werde ich, mit einem aus der alten eigentlichen Scholastik entlehnten Ausdruck, Zeit und Raum das principium individuationis nennen, welches ich ein für alle Mal zu merken bitte. Denn Zeit und Raum allein sind es, mittelst welcher das dem Wesen und dem Begriff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nach einander erscheint: sie sind folglich das principium individuationis, der Gegenstand so vieler Grübeleien und Streitigkeiten der Scholastiker, welche man im Suarez (Disp. 5, sect. 3) beisammen findet. — Der Wille als Ding an sich liegt, dem Gesagten zufolge, außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grund in allen seinen Gestaltungen, und ist folglich schlechthin grundlos, obwohl jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen ist: er ist ferner frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind: er selbst ist Einer: jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird: noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist: sondern er ist Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt. Erst wenn uns dieses alles durch die folgende Betrachtung der Erscheinungen und verschiedenen Manifestationen des Willens völlig deutlich geworden seyn wird, werden wir den Sinn der Kantischen Lehre völlig verstehen, daß Zeit, Raum und Kausalität nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern nur Formen des Erkennens sind.

Die Grundlosigkeit des Willens hat man auch wirklich da

erkannt, wo er sich am deutlichsten manifestirt, als Wille des Menschen, und diesen frei, unabhängig genannt. Sogleich hat man aber auch, über die Grundlosigkeit des Willens selbst, die Nothwendigkeit, der seine Erscheinung überall unterworfen ist, übersehen, und die Thaten für frei erklärt, was sie nicht sind, da jede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motivs auf den Charakter mit strenger Nothwendigkeit folgt. Alle Nothwendigkeit ist, wie schon gesagt, Verhältniß der Folge zum Grunde und durchaus nichts weiter. Der Satz vom Grunde ist allgemeine Form aller Erscheinung, und der Mensch in seinem Thun muß, wie jede andere Erscheinung, ihm unterworfen seyn. Weil aber im Selbstbewußtseyn der Wille unmittelbar und an sich erkannt wird, so liegt auch in diesem Bewußtseyn das der Freiheit. Allein es wird übersehen, daß das Individuum, die Person, nicht Wille als Ding an sich, sondern schon *Erscheinung* des Willens ist, als solche schon determinirt und in die Form der Erscheinung, den Satz vom Grund, eingegangen. Daher kommt die wunderliche Thatsache, daß Jeder sich a priori für ganz frei, auch in seinen einzelnen Handlungen, hält und meint, er könne jeden Augenblick einen andern Lebenswandel anfangen, welches hieße ein Anderer werden. Allein a posteriori, durch die Erfahrung, findet er zu seinem Erstaunen, daß er nicht frei ist, sondern der Nothwendigkeit unterworfen, daß er aller Vorsätze und Reflexionen ungeachtet, sein Thun nicht ändert, und vom Anfang seines Lebens bis zum Ende denselben von ihm selbst mißbilligten Charakter durchführen und gleichsam die übernommene Rolle bis zu Ende spielen muß. Ich kann diese Betrachtung hier nicht weiter ausführen, da sie als ethisch an eine andere Stelle dieser Schrift gehört. Hier wünsche ich inzwischen nur darauf hinzuweisen, daß die *Erscheinung* des an sich grundlosen Willens doch als solche dem Gesetz der Nothwendigkeit, d. i. dem Satz vom Grunde, unterworfen ist; damit wir an der Nothwendigkeit, mit welcher die Erscheinungen der Natur erfolgen, keinen Anstoß nehmen, in ihnen die Manifestationen des Willens zu erkennen.

Man hat bisher für Erscheinungen des Willens nur diejenigen Veränderungen angesehen, die keinen andern Grund, als ein Motiv, d. h. eine Vorstellung haben; daher man in der Natur allein dem Menschen und allenfalls den Thieren einen Willen

beilegte; weil das Erkennen, das Vorſtellen, allerdings, wie ich an einem andern Orte ſchon erwähnt habe, der ächte und ausſchließende Charakter der Thierheit iſt. Allein daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntniß ihn leitet, ſehen wir zu allernächſt an dem Inſtinkt und den Kunſttrieben der Thiere*). Daß ſie Vorſtellungen und Erkenntniß haben, kommt hier gar nicht in Betracht, da der Zweck, zu dem ſie gerade ſo hinwirken, als wäre er ein erkanntes Motiv, von ihnen ganz unerkannt bleibt; daher ihr Handeln hier ohne Motiv geſchieht, nicht von der Vorſtellung geleitet iſt und uns zuerſt und am deutlichſten zeigt, wie der Wille auch ohne alle Erkenntniß thätig iſt. Der einjährige Vogel hat keine Vorſtellung von den Eiern, für die er ein Neſt baut; die junge Spinne nicht von dem Raube, zu dem ſie ein Netz wirkt; noch der Ameiſenlöwe von der Ameiſe, der er zum erſten Male eine Grube gräbt; die Larve des Hirſchſchröters beißt das Loch im Holze, wo ſie ihre Verwandelung beſtehen will, noch einmal ſo groß, wenn ſie ein männlicher, als wenn ſie ein weiblicher Käfer werden will, im erſten Fall um Platz für Hörner zu haben, von denen ſie noch keine Vorſtellung hat. In ſolchem Thun dieſer Thiere iſt doch offenbar, wie in ihrem übrigen Thun, der Wille thätig: aber er iſt in blinder Thätigkeit, die zwar von Erkenntniß begleitet, aber nicht von ihr geleitet iſt. Haben wir nun einmal die Einſicht erlangt, daß Vorſtellung als Motiv keine nothwendige und weſentliche Bedingung der Thätigkeit des Willens iſt; ſo werden wir das Wirken des Willens nun auch leichter in Fällen wiedererkennen, wo es weniger augenfällig iſt, und dann z. B. ſo wenig das Haus der Schnecke einem ihr ſelbſt fremden, aber von Erkenntniß geleiteten Willen zuſchreiben, als das Haus, welches wir ſelbſt bauen, durch einen andern Willen als unſern eigenen ins Daſeyn tritt; ſondern wir werden beide Häuſer für Werke des in beiden Erſcheinungen ſich objektivirenden Willens erkennen, der in uns nach Motiven, in der Schnecke aber noch blind, als nach Außen gerichteter Bildungstrieb wirkt. Auch in uns wirkt der ſelbe Wille vielfach blind: in allen den Funktionen unſeres Leibes, welche keine Erkenntniß leitet, in allen ſeinen vitalen und vegetativen Prozeſſen,

*) Von dieſen handelt ſpeciell Kap. 27 des zweiten Bandes.

Verdauung, Blutumlauf, Sekretion, Wachsthum, Reproduktion. Nicht nur die Aktionen des Leibes, sondern er selbst ganz und gar ist, wie oben nachgewiesen, Erscheinung des Willens, objektivirter Wille, konkreter Wille: alles was in ihm vorgeht, muß daher durch Wille vorgehen, obwohl hier dieser Wille nicht von Erkenntniß geleitet ist, nicht nach Motiven sich bestimmt, sondern, blind wirkend, nach Ursachen, die in diesem Fall *Reize* heißen.

Ich nenne nämlich *Ursach*, im engsten Sinne des Worts, denjenigen Zustand der Materie, der, indem er einen andern mit Nothwendigkeit herbeiführt, selbst eine ebenso große Veränderung erleidet, wie die ist, welche er verursacht, welches durch die Regel „Wirkung und Gegenwirkung sind sich gleich" ausgedrückt wird. Ferner wächst, bei der eigentlichen Ursach, die Wirkung genau in eben dem Verhältniß wie die Ursach, die Gegenwirkung also wieder auch; so daß, wenn einmal die Wirkungsart bekannt ist, aus dem Grade der Intensität der Ursach der Grad der Wirkung sich messen und berechnen läßt, und so auch umgekehrt. Solche eigentlich sogenannte Ursachen wirken in allen Erscheinungen des Mechanismus, Chemismus u. s. w., kurz, bei allen Veränderungen unorganischer Körper. Ich nenne dagegen *Reiz* diejenige Ursach, die selbst keine ihrer Wirkung angemessene Gegenwirkung erleidet, und deren Intensität durchaus nicht dem Grade nach parallel geht mit der Intensität der Wirkung, welche daher nicht nach jener gemessen werden kann: vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine sehr große in der Wirkung veranlassen, oder auch umgekehrt die vorherige Wirkung ganz aufheben u. s. w. Dieser Art ist alle Wirkung auf organische Körper als solche: auf Reize also, nicht auf bloße Ursachen, gehen alle eigentlich organischen und vegetativen Veränderungen im thierischen Leibe vor. Der Reiz aber, wie überhaupt jede Ursach, und ebenso das Motiv, bestimmt nie mehr, als den Eintrittspunkt der Aeußerung jeder Kraft in Zeit und Raum, nicht das innere Wesen der sich äußernden Kraft selbst, welches wir, unserer vorhergegangenen Ableitung gemäß, für Wille erkennen, dem wir daher sowohl die bewußtlosen, als die bewußten Veränderungen des Leibes zuschreiben. Der Reiz hält das Mittel, macht den Uebergang zwischen dem Motiv, welches

die durch das Erkennen hindurchgegangene Kauſalität iſt, und der Urſach im engſten Sinn. In den einzelnen Fällen liegt er bald dem Motiv, bald der Urſach näher, iſt indeſſen doch noch immer von beiden zu unterſcheiden: ſo geſchieht z. B. das Steigen der Säfte in den Pflanzen auf Reiz und iſt nicht aus bloßen Urſachen, nach den Geſetzen der Hydraulik, noch der Haarröhrchen, zu erklären: dennoch wird es wohl von dieſen unterſtützt und iſt überhaupt der rein urſächlichen Veränderung ſchon ſehr nahe. Hingegen ſind die Bewegungen des Hedysarum gyrans und der Mimosa pudica, obwohl noch auf bloße Reize erfolgend, dennoch ſchon denen auf Motive ſehr ähnlich und ſcheinen faſt den Uebergang machen zu wollen. Die Verengerung der Pupille bei vermehrtem Lichte geſchieht auf Reiz, aber geht ſchon über in die Bewegung auf Motiv; da ſie geſchieht, weil das zu ſtarke Licht die Retina ſchmerzlich affiziren würde und wir, dies zu vermeiden, die Pupille zuſammenziehen. — Der Anlaß der Erektion iſt ein Motiv, da er eine Vorſtellung iſt; er wirkt jedoch mit der Nothwendigkeit eines Reizes: d. h. ihm kann nicht widerſtanden werden, ſondern man muß ihn entfernen, um ihn unwirkſam zu machen. Ebenſo verhält es ſich mit ekelhaften Gegenſtänden, welche Neigung zum Erbrechen erregen. Als ein wirkliches Mittelglied ganz anderer Art zwiſchen der Bewegung auf Reiz und dem Handeln nach einem erkannten Motiv haben wir ſoeben den Inſtinkt der Thiere betrachtet. Noch als ein anderes Mittelglied dieſer Art könnte man verſucht werden das Athemholen anzuſehen: man hat nämlich geſtritten, ob es zu den willkürlichen oder zu den unwillkürlichen Bewegungen gehöre, d. h. eigentlich ob es auf Motiv, oder Reiz erfolge, danach es ſich vielleicht für ein Mittelding zwiſchen beiden erklären ließe. Marſhall Hall („On the diseases of the nervous system", §. 293 sq.) erklärt es für eine gemiſchte Funktion, da es unter dem Einfluß theils der Cerebral- (willkürlichen) theils der Spinal- (unwillkürlichen) Nerven ſteht. Indeſſen müſſen wir es zuletzt doch den auf Motiv erfolgenden Willensäußerungen beizählen: denn andere Motive, d. h. bloße Vorſtellungen, können den Willen beſtimmen es zu hemmen oder zu beſchleunigen, und es hat, wie jede andere willkürliche Handlung, den Schein, daß man es ganz unterlaſſen könnte und frei erſticken. Dies könnte man auch in der That,

sobald irgend ein anderes Motiv so stark den Willen bestimmte, daß es das dringende Bedürfniß nach Luft überwöge. Nach Einigen soll Diogenes wirklich auf diese Weise seinem Leben ein Ende gemacht haben (Diog. Laert. VI, 76). Auch Neger sollen dies gethan haben (F. B. Osiander, „Ueber den Selbstmord" [1813], S. 170—180). Wir hätten daran ein starkes Beispiel vom Einfluß abstrakter Motive, d. h. von der Uebermacht des eigentlich vernünftigen Wollens über das bloß thierische. Für das wenigstens theilweise Bedingtseyn des Athmens durch cerebrale Thätigkeit spricht die Thatsache, daß Blausäure zunächst dadurch tödtet, daß sie das Gehirn lähmt und so mittelbar das Athmen hemmt: wird aber dieses künstlich unterhalten, bis jene Betäubung des Gehirns vorüber ist, so tritt gar kein Tod ein. Zugleich giebt uns hier beiläufig das Athemholen das augenfälligste Beispiel davon, daß Motive mit eben so großer Nothwendigkeit, wie Reize und bloße Ursachen im engsten Sinne wirken, und eben nur durch entgegengesetzte Motive, wie Druck durch Gegendruck, außer Wirksamkeit gesetzt werden können: denn beim Athmen ist der Schein des Unterlassenkönnens ungleich schwächer, als bei anderen auf Motive erfolgenden Bewegungen; weil das Motiv dort sehr dringend, sehr nah, seine Befriedigung, wegen der Unermüdlichkeit der sie vollziehenden Muskeln, sehr leicht, ihr in der Regel nichts entgegenstehend und das Ganze durch die älteste Gewohnheit des Individuums unterstützt ist. Und doch wirken eigentlich alle Motive mit der selben Nothwendigkeit. Die Erkenntniß, daß die Nothwendigkeit den Bewegungen auf Motive mit denen auf Reize gemeinschaftlich ist, wird uns die Einsicht erleichtern, daß auch Das, was im organischen Leibe auf Reize und völlig gesetzmäßig vor sich geht, dennoch seinem innern Wesen nach Wille ist, der zwar nie an sich, aber in allen seinen Erscheinungen dem Satz vom Grund, d. h. der Nothwendigkeit unterworfen ist*). Wir werden demnach nicht dabei stehen bleiben, die Thiere, wie in ihrem Handeln, so auch in ihrem ganzen Daseyn, Korporisation

*) Diese Erkenntniß wird durch meine Preisschrift über die Freiheit des Willens völlig festgestellt, woselbst (S. 30—44 der „Grundprobleme der Ethik") daher auch das Verhältniß zwischen Ursache, Reiz und Motiv seine ausführliche Erörterung erhalten hat.

und Organiſation als Willenserſcheinungen zu erkennen; ſondern werden dieſe uns allein gegebene unmittelbare Erkenntniß des Weſens an ſich der Dinge auch auf die Pflanzen übertragen, deren ſämmtliche Bewegungen auf Reize erfolgen, da die Abweſenheit der Erkenntniß und der durch dieſe bedingten Bewegung auf Motive allein den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Thier und Pflanze ausmacht. Wir werden alſo was für die Vorſtellung als Pflanze, als bloße Vegetation, blind treibende Kraft erſcheint, ſeinem Weſen an ſich nach, für Willen anſprechen und für eben Das erkennen, was die Baſis unſerer eigenen Erſcheinung ausmacht, wie ſie ſich in unſerm Thun und auch ſchon im ganzen Daſeyn unſeres Leibes ſelbſt ausſpricht.

Es bleibt uns nur noch der letzte Schritt zu thun übrig, die Ausdehnung unſerer Betrachtungsweiſe auch auf alle jene Kräfte, welche in der Natur nach allgemeinen, unveränderlichen Geſetzen wirken, denen gemäß die Bewegungen aller der Körper erfolgen, welche, ganz ohne Organe, für den Reiz keine Empfänglichkeit und für das Motiv keine Erkenntniß haben. Wir müſſen alſo den Schlüſſel zum Verſtändniß des Weſens an ſich der Dinge, welchen uns die unmittelbare Erkenntniß unſeres eigenen Weſens allein geben konnte, auch an dieſe Erſcheinungen der unorganiſchen Welt legen, die von allen im weiteſten Abſtande von uns ſtehen. — Wenn wir ſie nun mit forſchendem Blicke betrachten, wenn wir den gewaltigen, unaufhaltſamen Drang ſehen, mit dem die Gewäſſer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet ſich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnſucht, mit der das Eiſen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektricität zur Wiedervereinigung ſtreben, und welche, gerade wie die der menſchlichen Wünſche, durch Hinderniſſe geſteigert wird; wenn wir den Kryſtall ſchnell und plötzlich anſchießen ſehen, mit ſo viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erſtarrung ergriffene und feſtgehaltene ganz entſchiedene und genau beſtimmte Beſtrebung nach verſchiedenen Richtungen iſt; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zuſtand der Flüſſigkeit in Freiheit geſetzt und den Banden der Starrheit entzogen, ſich ſuchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Laſt, deren Streben zur Erdmaſſe unſer Leib hemmt,

auf diesen unabläſſig drückt und drängt, ihre einzige Beſtrebung verfolgend; — ſo wird es uns keine große Anſtrengung der Einbildungskraft koſten, ſelbſt aus ſo großer Entfernung unſer eigenes Weſen wiederzuerkennen, jenes Nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntniß ſeine Zwecke verfolgt, hier aber, in den ſchwächſten ſeiner Erſcheinungen, nur blind, dumpf, einſeitig und unveränderlich ſtrebt, jedoch, weil es überall Eines und das Selbe iſt, — ſo gut wie die erſte Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichts theilt, — auch hier wie dort den Namen Wille führen muß, welcher Das bezeichnet, was das Seyn an ſich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erſcheinung iſt.

Der Abſtand jedoch, ja der Schein einer gänzlichen Verſchiedenheit zwiſchen den Erſcheinungen der unorganiſchen Natur und dem Willen, den wir als das Innere unſeres eigenen Weſens wahrnehmen, entſteht vorzüglich aus dem Kontraſt zwiſchen der völlig beſtimmten Geſetzmäßigkeit in der einen und der ſcheinbar regelloſen Willkür in der andern Art der Erſcheinung. Denn im Menſchen tritt die Individualität mächtig hervor: ein Jeder hat einen eigenen Charakter: daher hat auch das ſelbe Motiv nicht auf Alle die gleiche Gewalt, und tauſend Nebenumſtände, die in der weiten Erkenntnißſphäre des Individuums Raum haben, aber Andern unbekannt bleiben, modificiren ſeine Wirkung; weshalb ſich aus dem Motiv allein die Handlung nicht vorherbeſtimmen läßt, weil der andere Faktor fehlt, die genaue Kenntniß des individuellen Charakters und der ihn begleitenden Erkenntniß. Hingegen zeigen die Erſcheinungen der Naturkräfte hier das andere Extrem: ſie wirken nach allgemeinen Geſetzen, ohne Abweichung, ohne Individualität, nach offen darliegenden Umſtänden, der genaueſten Vorherbeſtimmung unterworfen, und die ſelbe Naturkraft äußert ſich in den Millionen ihrer Erſcheinungen genau auf gleiche Weiſe. Wir müſſen, um dieſen Punkt aufzuklären, um die Identität des einen und untheilbaren Willens in allen ſeinen ſo verſchiedenen Erſcheinungen, in den ſchwächſten, wie in den ſtärkſten, nachzuweiſen, zuvörderſt das Verhältniß betrachten, welches der Wille als Ding an ſich zu ſeiner Erſcheinung, d. h. die Welt als Wille zur Welt als Vorſtellung hat, wodurch ſich uns der beſte Weg öffnen

wird zu einer tiefer gehenden Erforschung des gesammten in diesem zweiten Buch behandelten Gegenstandes*).

§. 24.

Wir haben von dem großen Kant gelernt, daß Zeit, Raum und Kausalität, ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit und der Möglichkeit aller ihrer Formen nach, in unserm Bewußtseyn vorhanden sind, ganz unabhängig von den Objekten, die in ihnen erscheinen, die ihren Inhalt ausmachen, oder mit anderen Worten: daß sie eben sowohl, wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden werden können; daher man sie mit gleichem Recht Anschauungsweisen des Subjekts, oder auch Beschaffenheiten des Objekts, *sofern es Objekt* (bei Kant: Erscheinung) d. h. *Vorstellung* ist, nennen kann. Auch kann man jene Formen ansehen als die untheilbare Gränze zwischen Objekt und Subjekt: daher zwar alles Objekt in ihnen erscheinen muß, aber auch das Subjekt, unabhängig vom erscheinenden Objekt, sie vollständig besitzt und übersieht. — Sollten nun aber die in diesen Formen erscheinenden Objekte nicht leere Phantome seyn; sondern eine Bedeutung haben: so müßten sie auf etwas deuten, der Ausdruck von etwas seyn, das nicht wieder wie sie selbst Objekt, Vorstellung, ein nur relativ, nämlich für ein Subjekt, Vorhandenes wäre; sondern welches ohne solche Abhängigkeit von einem ihm als wesentliche Bedingung Gegenüberstehenden und dessen Formen existirte, d. h. eben *keine Vorstellung*, sondern ein *Ding an sich* wäre. Demnach ließe sich wenigstens fragen: sind jene Vorstellungen, jene Objekte, noch etwas außerdem und abgesehen davon, daß sie Vorstellungen, Objekte des Subjekts sind? Und was alsdann wären sie in diesem Sinn? Was ist jene ihre andere von der Vorstellung toto genere verschiedene Seite? Was ist das Ding an sich? — Der *Wille*: ist unsere Antwort gewesen, die ich jedoch für jetzt bei Seite setze.

*) Hiezu Kap. 23 des zweiten Bandes, imgleichen, in meiner Schrift „über den Willen in der Natur," das Kapitel „Pflanzenphysiologie" und das für den Kern meiner Metaphysik überaus wichtige Kapitel „Physische Astronomie."

Was auch immer das Ding an sich sei, so hat Kant richtig geschlossen, daß Zeit, Raum und Kausalität (die wir späterhin als Gestaltungen des Satzes vom Grunde, und diesen als allgemeinen Ausdruck der Formen der Erscheinung erkannt haben) nicht Bestimmungen desselben seyn, sondern ihm erst zukommen konnten, nachdem und sofern es Vorstellung geworden, d. h. nur seiner Erscheinung angehörten, nicht ihm selbst. Denn da das Subjekt sie aus sich selbst, unabhängig von allem Objekt, vollständig erkennt und konstruirt; so müssen sie dem *Vorstellung*-*seyn* als solchem anhängen, nicht Dem, was Vorstellung wird. Sie müssen die Form der Vorstellung als solcher, nicht aber Eigenschaften Dessen seyn, was diese Form angenommen hat. Sie müssen schon mit dem bloßen Gegensatz von Subjekt und Objekt (nicht im Begriff, sondern in der That) gegeben seyn, folglich nur die nähere Bestimmung der Form der Erkenntniß überhaupt seyn, deren allgemeinste Bestimmung jener Gegensatz selbst ist. Was nun in der Erscheinung, im Objekt, wiederum durch Zeit, Raum und Kausalität bedingt ist, indem es nur mittelst derselben vorgestellt werden kann, nämlich *Vielheit*, durch das Neben- und Nacheinander, *Wechsel und Dauer*, durch das Gesetz der Kausalität, und die nur unter Voraussetzung der Kausalität vorstellbare Materie, endlich alles wieder nur mittelst dieser Vorstellbare, — dieses Alles insgesammt ist Dem, *das* da erscheint, *das* in die Form der Vorstellung eingegangen ist, wesentlich nicht eigen, sondern hängt nur dieser Form selbst an. Umgekehrt aber wird Dasjenige in der Erscheinung, was *nicht* durch Zeit, Raum und Kausalität bedingt, noch auf diese zurückzuführen, noch nach diesen zu erklären ist, gerade Das seyn, worin sich unmittelbar das Erscheinende, das Ding an sich kund giebt. Diesem zufolge wird nun die vollkommenste Erkennbarkeit, d. h. die größte Klarheit, Deutlichkeit und erschöpfende Ergründlichkeit, nothwendig Dem zukommen, was der Erkenntniß *als solcher* eigen ist, also der *Form* der Erkenntniß; nicht aber Dem, was, an sich *nicht* Vorstellung, *nicht* Objekt, erst durch das Eingehen in diese Formen erkennbar, d. h. Vorstellung, Objekt, geworden ist. Nur Das also, was allein abhängt vom Erkanntwerden, vom Vorstellungseyn überhaupt und als solchem (nicht von Dem, was erkannt wird, und erst zur Vorstellung

geworden ist), was daher Allem, das erkannt wird, ohne Unterschied zukommt, was eben deswegen so gut wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden wird, — Dies allein wird ohne Rückhalt eine genügende, völlig erschöpfende bis auf den letzten Grund klare Erkenntniß gewähren können. Dieses aber besteht in nichts Anderem, als in den uns a priori bewußten Formen aller Erscheinung, die sich gemeinschaftlich als Satz vom Grunde aussprechen lassen, dessen auf die anschauliche Erkenntniß (mit der wir hier es ausschließlich zu thun haben) sich beziehenden Gestalten Zeit, Raum und Kausalität sind. Auf sie allein gegründet ist die gesammte reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft a priori. Nur in diesen Wissenschaften daher findet die Erkenntniß keine Dunkelheit, stößt nicht auf das Unergründliche (Grundlose d. i. Wille), auf das nicht weiter Abzuleitende; in welcher Hinsicht auch Kant, wie gesagt, jene Erkenntnisse vorzugsweise, ja ausschließlich, nebst der Logik, Wissenschaften nennen wollte. Andererseits aber zeigen uns diese Erkenntnisse weiter nichts, als bloße Verhältnisse, Relationen einer Vorstellung zur andern, Form, ohne allen Inhalt. Jeder Inhalt, den sie bekommen, jede Erscheinung, die jene Formen füllt, enthält schon etwas nicht mehr vollständig seinem ganzen Wesen nach Erkennbares, nicht mehr durch ein Anderes ganz und gar zu Erklärendes, also etwas Grundloses, wodurch sogleich die Erkenntniß an Evidenz verliert und die vollkommene Durchsichtigkeit einbüßt. Dieses der Ergründung sich Entziehende aber ist eben das Ding an sich, ist dasjenige, was wesentlich nicht Vorstellung, nicht Objekt der Erkenntniß ist; sondern erst indem es in jene Form eingieng, erkennbar geworden ist. Die Form ist ihm ursprünglich fremd, und es kann nie ganz Eins mit ihr werden, kann nie auf die bloße Form zurückgeführt, und, da diese der Satz vom Grund ist, also nicht vollständig ergründet werden. Wenn daher auch alle Mathematik uns erschöpfende Erkenntniß giebt von Dem, was an den Erscheinungen Größe, Lage, Zahl, kurz, räumliches und zeitliches Verhältniß ist, wenn alle Aetiologie uns die gesetzmäßigen Bedingungen, unter denen die Erscheinungen, mit allen ihren Bestimmungen, in Zeit und Raum eintreten, vollständig angiebt, bei dem Allen aber doch nicht mehr lehrt, als jedesmal warum eine jede bestimmte Erscheinung gerade

jetzt hier und gerade hier jetzt sich zeigen muß; so dringen wir mit deren Hülfe doch nimmermehr in das innere Wesen der Dinge, so bleibt dennoch immer Etwas, daran sich keine Erklärung wagen darf, sondern das sie immer voraussetzt, nämlich die Kräfte der Natur, die bestimmte Wirkungsart der Dinge, die Qualität, der Charakter jeder Erscheinung, das Grundlose, was nicht von der Form der Erscheinung, dem Satz vom Grunde, abhängt, dem diese Form an sich fremd ist, das aber in sie eingegangen ist, und nun nach ihrem Gesetz hervortritt, welches Gesetz aber eben auch nur das Hervortreten bestimmt, nicht Das, was hervortritt, nur das Wie, nicht das Was der Erscheinung, nur die Form, nicht den Inhalt. — Mechanik, Physik, Chemie lehren die Regeln und Gesetze, nach denen die Kräfte der Undurchdringlichkeit, Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Kohäsion, Elasticität, Wärme, Licht, Wahlverwandschaften, Magnetismus, Elektricität u. s. w. wirken, d. h. das Gesetz, die Regel, welche diese Kräfte in Hinsicht auf ihren jedesmaligen Eintritt in Zeit und Raum beobachten: die Kräfte selbst aber bleiben dabei, wie man sich auch geberden mag, qualitates occultae. Denn es ist eben das Ding an sich, welches, indem es erscheint, jene Phänomene darstellt, von ihnen selbst gänzlich verschieden, zwar in seiner Erscheinung dem Satz vom Grund, als der Form der Vorstellung, völlig unterworfen, selbst aber nie auf diese Form zurückzuführen, und daher nicht ätiologisch bis auf das Letzte zu erklären, nicht jemals vollständig zu ergründen; zwar völlig begreiflich, sofern es jene Form angenommen hat, d. h. sofern es Erscheinung ist; seinem innern Wesen nach aber durch jene Begreiflichkeit nicht im Mindesten erklärt. Daher, je mehr Nothwendigkeit eine Erkenntniß mit sich führt, je mehr in ihr von Dem ist, was sich gar nicht anders denken und vorstellen läßt — wie z. B. die räumlichen Verhältnisse —, je klärer und genügender sie daher ist; desto weniger rein objektiven Gehalt hat sie, oder desto weniger eigentliche Realität ist in ihr gegeben: und umgekehrt, je Mehreres in ihr als rein zufällig aufgefaßt werden muß, je Mehreres sich uns als bloß empirisch gegeben aufdringt; desto mehr eigentlich Objektives und wahrhaft Reales ist in solcher Erkenntniß; aber auch zugleich desto mehr Unerklärliches, d. h. aus Anderm nicht weiter Ableitbares.

Freilich hat zu allen Zeiten eine ihr Ziel verkennende Aetiologie dahin gestrebt, alles organische Leben auf Chemismus, oder Elektricität, allen Chemismus, d. i. Qualität, wieder auf Mechanismus (Wirkung durch die Gestalt der Atome), diesen aber wieder theils auf den Gegenstand der Phoronomie, d. i. Zeit und Raum zur Möglichkeit der Bewegung vereint, theils auf den der bloßen Geometrie, d. i. Lage im Raum, zurückzuführen (ungefähr so, wie man, mit Recht, die Abnahme einer Wirkung nach dem Quadrat der Entfernung und die Theorie des Hebels rein geometrisch construirt): die Geometrie läßt sich endlich in Arithmetik auflösen, welche die, wegen Einheit der Dimension, faßlichste, übersehbarste, bis aufs Letzte ergründliche Gestaltung des Satzes vom Grunde ist. Belege zu der hier allgemein bezeichneten Methode sind: des Demokritos Atome, des Carteſius Wirbel, die mechanische Physik des Leſage, welcher, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, sowohl die chemischen Affinitäten, als auch die Gravitation mechanisch, durch Stoß und Druck zu erklären suchte wie des Näheren zu ersehen aus dem „Lucrèce Neutonien"; auch Reils Form und Mischung als Ursache des thierischen Lebens tendirt dahin: ganz dieser Art ist endlich der eben jetzt, in der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder aufgewärmte, aus Unwissenheit sich original dünkende, rohe Materialismus, welcher zunächst, unter stupider Ableugnung der Lebenskraft, die Erscheinungen des Lebens aus physikalischen und chemischen Kräften erklären, diese aber wieder aus dem mechanischen Wirken der Materie, Lage, Gestalt und Bewegung erträumter Atome entstehen lassen und so alle Kräfte der Natur auf Stoß und Gegenstoß zurückführen möchte, als welche sein „Ding an sich" sind. Demgemäß soll dann sogar das Licht das mechanische Vibriren, oder gar Unduliren, eines imaginären und zu diesem Zweck postulirten Aethers seyn, welcher, wenn angelangt, auf der Retina trommelt, wo dann z. B. 483 Billionen Trommelschläge in der Sekunde Roth, und 727 Billionen Violett geben u. s. f.: die Farbeblinden wären dann wohl Solche, welche die Trommelschläge nicht zählen können: nicht wahr? Dergleichen krasse, mechanische, demokritische, plumpe und wahrhaft knollige Theorien sind ganz der Leute würdig, die, funfzig Jahre nach dem Erscheinen der Goetheschen Farbenlehre, noch an Neutons homogene Lichter glauben und sich nicht

ſchämen es zu ſagen. Sie werden erfahren, daß was man dem Kinde (dem Demokrit) nachſieht, dem Manne nicht verziehen wird. Sie könnten ſogar einſt ſchmählich enden: aber dann ſchleicht Jeder davon, und thut als wäre er nicht dabei geweſen. Wir werden auf dieſe falſche Zurückführung urſprünglicher Naturkräfte auf einander bald nochmals zu reden kommen: hier nur ſoviel. Geſetzt dieſes gienge ſo an, ſo wäre freilich Alles erklärt und ergründet, ja zuletzt auf ein Rechnungsexempel zurückgeführt, welches dann das Allerheiligſte im Tempel der Weisheit wäre, zu welchem der Satz vom Grunde am Ende glücklich geleitet hätte. Aber aller Inhalt der Erſcheinung wäre verſchwunden, und bloße Form übrig geblieben: Das, was da erſcheint, wäre zurückgeführt auf Das, wie es erſcheint, und dieſes wie wäre das auch a priori Erkennbare, daher ganz abhängig vom Subjekt, daher allein für daſſelbe, daher endlich bloßes Phantom, Vorſtellung und Form der Vorſtellung durch und durch: nach keinem Ding an ſich könnte gefragt werden. — Es wäre demnach, geſetzt dies gienge ſo an, dann wirklich die ganze Welt aus dem Subjekt abgeleitet und in der That Das geleiſtet, was Fichte durch ſeine Windbeuteleien zu leiſten ſcheinen wollte. — Nun aber geht es nicht ſo an: Phantaſien, Sophiſtikationen, Luftſchlöſſer hat man in jener Art zu Stande gebracht, keine Wiſſenſchaft. Es iſt gelungen, und gab, ſo oft es gelang, einen wahren Fortſchritt, die vielen und mannigfaltigen Erſcheinungen in der Natur auf einzelne urſprüngliche Kräfte zurückzuführen: man hat mehrere, Anfangs für verſchieden gehaltene Kräfte und Qualitäten eine aus der andern abgeleitet (z. B. den Magnetismus aus der Elektricität) und ſo ihre Zahl vermindert: die Aetiologie wird am Ziele ſeyn, wenn ſie alle urſprünglichen Kräfte der Natur als ſolche erkannt und aufgeſtellt, und ihre Wirkungsarten, d. h. die Regel, nach der, am Leitfaden der Kauſalität, ihre Erſcheinungen in Zeit und Raum eintreten und ſich unter einander ihre Stelle beſtimmen, feſtgeſetzt haben wird: aber ſtets werden Urkräfte übrig bleiben, ſtets wird, als unauflösliches Reſiduum, ein Inhalt der Erſcheinung bleiben, der nicht auf ihre Form zurückzuführen, alſo nicht nach dem Satz vom Grunde aus etwas Anderem zu erklären iſt. — Denn in jedem Ding in der Natur iſt etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann,

keine Erklärung möglich, keine Urſache weiter zu ſuchen iſt: es iſt die ſpecifiſche Art ſeines Wirkens, d. h. eben die Art ſeines Daſeyns, ſein Weſen. Zwar von jeder einzelnen Wirkung des Dinges iſt eine Urſach nachzuweiſen, aus welcher folgt, daß es gerade jetzt, gerade hier wirken mußte: aber davon daß es überhaupt und gerade ſo wirkt, nie. Hat es keine anderen Eigenſchaften, iſt es ein Sonnenſtäubchen, ſo zeigt es wenigſtens als Schwere und Undurchdringlichkeit jenes unergründliche Etwas: dieſes aber, ſage ich, iſt ihm, was dem Menſchen ſein Wille iſt, und iſt, ſo wie dieſer, ſeinem innern Weſen nach, der Erklärung nicht unterworfen, ja, iſt an ſich mit dieſem identiſch. Wohl läßt ſich für jede Aeußerung des Willens, für jeden einzelnen Akt deſſelben zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, ein Motiv nachweiſen, auf welches er, unter Vorausſetzung des Charakters des Menſchen, nothwendig erfolgen mußte. Aber daß er dieſen Charakter hat, daß er überhaupt will, daß von mehreren Motiven gerade dieſes und kein anderes, ja, daß irgend eines ſeinen Willen bewegt, davon iſt kein Grund je anzugeben. Was dem Menſchen ſein unergründlicher, bei aller Erklärung ſeiner Thaten aus Motiven vorausgeſetzter Charakter iſt; eben das iſt jedem unorganiſchen Körper ſeine weſentliche Qualität, die Art ſeines Wirkens, deren Aeußerungen hervorgerufen werden durch Einwirkung von Außen, während hingegen ſie ſelbſt durch nichts außer ihr beſtimmt, alſo auch nicht erklärlich iſt: ihre einzelnen Erſcheinungen, durch welche allein ſie ſichtbar wird, ſind dem Satz vom Grund unterworfen: ſie ſelbſt iſt grundlos. Schon die Scholaſtiker hatten Dies im Weſentlichen richtig erkannt und als forma substantialis bezeichnet. (Worüber Suarez, Disput. metaph., disp. XV, sect. 1.)

Es iſt ein ebenſo großer, wie gewöhnlicher Irrthum, daß die häufigſten, allgemeinſten und einfachſten Erſcheinungen es wären, die wir am beſten verſtänden; da ſie doch vielmehr nur diejenigen ſind, an deren Anblick und unſere Unwiſſenheit darüber wir uns am meiſten gewöhnt haben. Es iſt uns ebenſo unerklärlich, daß ein Stein zur Erde fällt, als daß ein Thier ſich bewegt. Man hat, wie oben erwähnt, vermeint, daß man, von den allgemeinſten Naturkräften (z. B. Gravitation, Kohäſion, Undurchdringlichkeit) ausgehend, aus ihnen die ſeltener und nur unter kom-

binirten Umständen wirkenden (z. B. chemische Qualität, Elektricität, Magnetismus) erklären, zuletzt aus diesen wieder den Organismus und das Leben der Thiere, ja des Menschen Erkennen und Wollen verstehen würde. Man fügte sich stillschweigend darin, von lauter qualitates occultae auszugehen, deren Aufhellung ganz aufgegeben wurde, da man über ihnen zu bauen, nicht sie zu unterwühlen vorhatte. Dergleichen kann, wie gesagt, nicht gelingen. Aber abgesehen davon, so stände solches Gebäude immer in der Luft. Was helfen Erklärungen, die zuletzt auf ein eben so Unbekanntes, als das erste Problem war, zurückführen? Versteht man aber am Ende vom innern Wesen jener allgemeinen Naturkräfte mehr, als vom innern Wesen eines Thieres? Ist nicht eines so unerforscht, wie das andere? Unergründlich, weil es grundlos, weil es der Inhalt, das Was der Erscheinung ist, das nie auf ihre Form, auf das Wie, auf den Satz vom Grunde, zurückgeführt werden kann. Wir aber, die wir hier nicht Aetiologie, sondern Philosophie, d. i. nicht relative, sondern unbedingte Erkenntniß vom Wesen der Welt beabsichtigen, schlagen den entgegengesetzten Weg ein und gehen von Dem, was uns unmittelbar, was uns am vollständigsten bekannt und ganz und gar vertraut ist, was uns am nächsten liegt, aus, um Das zu verstehen, was uns nur entfernt, einseitig und mittelbar bekannt ist: und aus der mächtigsten, bedeutendesten, deutlichsten Erscheinung wollen wir die unvollkommenere, schwächere verstehen lernen. Mir ist von allen Dingen, meinen eigenen Leib ausgenommen, nur *eine* Seite bekannt, die der Vorstellung: ihr inneres Wesen bleibt mir verschlossen und ein tiefes Geheimniß, auch wenn ich alle Ursachen kenne, auf die ihre Veränderungen erfolgen. Nur aus der Vergleichung mit Dem, was in mir vorgeht, wenn, indem ein Motiv mich bewegt, mein Leib eine Aktion ausübt, was das innere Wesen meiner eigenen durch äußere Gründe bestimmten Veränderungen ist, kann ich Einsicht erhalten in die Art und Weise, wie jene leblosen Körper sich auf Ursachen verändern, und so verstehen, was ihr inneres Wesen sei, von dessen Erscheinen mir die Kenntniß der Ursache die bloße Regel des Eintritts in Zeit und Raum angiebt und weiter nichts. Dies kann ich darum, weil mein Leib das einzige Objekt ist, von dem ich nicht bloß die *eine* Seite, die der Vorstellung, kenne, sondern

auch die zweite, welche Wille heißt. Statt also zu glauben, ich würde meine eigene Organisation, dann mein Erkennen und Wollen und meine Bewegung auf Motive, besser verstehen, wenn ich sie nur zurückführen könnte auf Bewegung aus Ursachen, durch Elektricität, durch Chemismus, durch Mechanismus; muß ich, sofern ich Philosophie, nicht Aetiologie suche, umgekehrt auch die einfachsten und gemeinsten Bewegungen des unorganischen Körpers, die ich auf Ursachen erfolgen sehe, zuvörderst ihrem innern Wesen nach verstehen lernen aus meiner eigenen Bewegung auf Motive, und die unergründlichen Kräfte, welche sich in allen Körpern der Natur äußern, für der Art nach als identisch mit Dem erkennen, was in mir der Wille ist, und für nur dem Grade nach davon verschieden. Dies heißt: die in der Abhandlung über den Satz vom Grund aufgestellte vierte Klasse der Vorstellungen muß mir der Schlüssel werden zur Erkenntniß des innern Wesens der ersten Klasse, und aus dem Gesetz der Motivation muß ich das Gesetz der Kausalität, seiner innern Bedeutung nach, verstehen lernen.

Spinoza sagt (epist. 62), daß der durch einen Stoß in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewußtseyn hätte, meinen würde, aus seinem eigenen Willen zu fliegen. Ich setze nur noch hinzu, daß der Stein Recht hätte. Der Stoß ist für ihn, was für mich das Motiv, und was bei ihm als Kohäsion, Schwere, Beharrlichkeit im angenommenen Zustande erscheint, ist, dem innern Wesen nach, das Selbe, was ich in mir als Willen erkenne, und was, wenn auch bei ihm die Erkenntniß hinzuträte, auch er als Willen erkennen würde. Spinoza, an jener Stelle, hatte sein Augenmerk auf die Nothwendigkeit, mit welcher der Stein fliegt, gerichtet und will sie, mit Recht, übertragen auf die Nothwendigkeit des einzelnen Willensaktes einer Person. Ich hingegen betrachte das innere Wesen, welches aller realen Nothwendigkeit (d. i. Wirkung aus Ursache), als ihre Voraussetzung, erst Bedeutung und Gültigkeit ertheilt, beim Menschen Charakter, beim Stein Qualität heißt, in beiden aber das Selbe ist, da wo es unmittelbar erkannt wird, Wille genannt, und welches im Stein den schwächsten, im Menschen den stärksten Grad der Sichtbarkeit, Objektität, hat. — Dieses im Streben aller Dinge mit unserm Wollen Identische hat sogar der heilige Augustinus, mit

richtigem Gefühl, erkannt, und ich kann mich nicht entbrechen, seinen naiven Ausdruck der Sache herzusetzen: Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus: verumtamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur quocunque fertur (de civ. Dei, XI, 28).

Noch verdient bemerkt zu werden, daß schon Euler einsah, das Wesen der Gravitation müsse zuletzt auf eine den Körpern eigenthümliche „Neigung und Begierde" (also Willen) zurückgeführt werden (im 68. Briefe an die Prinzessin). Sogar macht gerade Dies ihn dem Begriffe der Gravitation, wie er bei Neuton dasteht, abhold, und er ist geneigt, eine Modifikation desselben, gemäß der frühern Kartesianischen Theorie zu versuchen, also die Gravitation aus dem Stoße eines Aethers auf die Körper abzuleiten, als welches „vernünftiger und den Leuten, die helle und begreifliche Grundsätze lieben", angemessener wäre. Die Attraktion will er als qualitas occulta aus der Physik verbannt sehen. Dies ist eben nur der todten Naturansicht, welche, als Korrelat der immateriellen Seele, zu Eulers Zeit herrschte, gemäß: allein es ist beachtenswerth in Hinsicht auf die von mir aufgestellte Grundwahrheit, welche nämlich schon damals dieser feine Kopf aus der Ferne durchschimmern sehend, bei Zeiten umzukehren sich beeilte und nun, in seiner Angst, alle damaligen Grundansichten gefährdet zu sehen, sogar beim alten, bereits abgethanen Absurden Schutz suchte.

§. 25.

Wir wissen, daß die Vielheit überhaupt nothwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, welche

wir in dieſer Hinſicht das principium individuationis nennen. Zeit und Raum aber haben wir als Geſtaltungen des Satzes vom Grunde erkannt, in welchem Satz alle unſere Erkenntniß a priori ausgedrückt iſt, die aber, wie oben auseinandergeſetzt, eben als ſolche, nur der Erkennbarkeit der Dinge, nicht ihnen ſelbſt zukommt, d. h. nur unſere Erkenntnißform, nicht Eigenſchaft des Dinges an ſich iſt, welches als ſolches frei iſt von aller Form der Erkenntniß, auch von der allgemeinſten, der des Objektſeyns für das Subjekt, d. h. etwas von der Vorſtellung ganz und gar Verſchiedenes iſt. Iſt nun dieſes Ding an ſich, wie ich hinlänglich nachgewieſen und einleuchtend gemacht zu haben glaube, der Wille; ſo liegt er, als ſolcher und geſondert von ſeiner Erſcheinung betrachtet, außer der Zeit und dem Raum, und kennt demnach keine Vielheit, iſt folglich einer; doch, wie ſchon geſagt, nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff Eins iſt; ſondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd iſt. Die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche ſämmtlich ſeine Objektität ſind, trifft daher ihn nicht und er bleibt, ihrer ungeachtet, untheilbar. Nicht iſt etwan ein kleinerer Theil von ihm im Stein, ein größerer im Menſchen: da das Verhältniß von Theil und Ganzem ausſchließlich dem Raume angehört und keinen Sinn mehr hat, ſobald man von dieſer Anſchauungsform abgegangen iſt; ſondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erſcheinung, d. i. die Sichtbarkeit, die Objektivation: von dieſer iſt ein höherer Grad in der Pflanze, als im Stein; im Thier ein höherer, als in der Pflanze: ja, ſein Hervortreten in die Sichtbarkeit, ſeine Objektivation, hat ſo unendliche Abſtufungen, wie zwiſchen der ſchwächſten Dämmerung und dem hellſten Sonnenlicht, dem ſtärkſten Ton und dem leiſeſten Nachklange ſind. Wir werden weiter unten auf die Betrachtung dieſer Grade der Sichtbarkeit, die zu ſeiner Objektivation, zum Abbilde ſeines Weſens gehören, zurückkommen. Noch weniger aber, als die Abſtufungen ſeiner Objektivation ihn ſelbſt unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erſcheinungen auf dieſen verſchiedenen Stufen, d. i. die Menge der Individuen jeder Form, oder der einzelnen Aeußerungen jeder Kraft; da dieſe Vielheit unmittelbar durch Zeit und Raum bedingt iſt, in die er ſelbſt nie eingeht.

Er offenbart sich ebenso ganz und ebenso sehr in einer Eiche, wie in Millionen: ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinsicht auf ihn, sondern nur in Hinsicht auf die Vielheit der in Raum und Zeit erkennenden und selbst darin vervielfachten und zerstreuten Individuen, deren Vielheit aber selbst wieder auch nur seine Erscheinung, nicht ihn angeht. Daher könnte man auch behaupten, daß wenn, per impossibile, ein einziges Wesen, und wäre es das geringste, gänzlich vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt untergehen müßte. Im Gefühl hievon sagt der große Mystiker Angelus Silesius:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
Werd' ich zunicht; er muß von Noth den Geist aufgeben."

Man hat auf mancherlei Weise versucht, die unermeßliche Größe des Weltgebäudes der Fassungskraft eines Jeden näher zu bringen, und dann Anlaß zu erbaulichen Betrachtungen daher genommen, wie etwan über die relative Kleinheit der Erde und gar des Menschen; dann wieder im Gegensatz hievon, über die Größe des Geistes in diesem so kleinen Menschen, der jene Weltgröße herausbringen, begreifen, ja messen kann, u. dgl. m. Alles gut! Inzwischen ist mir, bei Betrachtung der Unermeßlichkeit der Welt, das Wichtigste Dieses, daß das Wesen an sich, dessen Erscheinung die Welt ist, — was immer es auch seyn möchte, — doch nicht sein wahres Selbst solchergestalt im gränzenlosen Raum auseinandergezogen und zertheilt haben kann, sondern diese unendliche Ausdehnung ganz allein seiner Erscheinung angehört, es selbst hingegen in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden, ganz und ungetheilt gegenwärtig ist; daher eben man nichts verliert, wenn man bei irgend einem Einzelnen stehen bleibt, und auch die wahre Weisheit nicht dadurch zu erlangen ist, daß man die gränzenlose Welt ausmißt, oder, was noch zweckmäßiger wäre, den endlosen Raum persönlich durchflöge; sondern vielmehr dadurch, daß man irgend ein Einzelnes ganz erforscht, indem man das wahre und eigentliche Wesen desselben vollkommen erkennen und verstehen zu lernen sucht.

Demgemäß wird Folgendes, was sich hier jedem Schüler des Platon schon von selbst aufgedrungen hat, im nächsten Buch der Gegenstand einer ausführlichen Betrachtung seyn, nämlich daß

jene verſchiedenen Stufen der Objektivation des Willens, welche, in zahlloſen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Muſterbilder dieſer, oder als die ewigen Formen der Dinge daſtehen, nicht ſelbſt in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend; ſondern feſt ſtehend, keinem Wechſel unterworfen, immer ſeiend, nie geworden; während jene entſtehen und vergehen, immer werden und nie ſind; daß, ſage ich, dieſe Stufen der Objektivation des Willens nichts Anderes als Platons Ideen ſind. Ich erwähne es hier vorläufig, um fortan das Wort Idee in dieſem Sinne gebrauchen zu können, welches alſo bei mir immer in ſeiner ächten und urſprünglichen, von Platon ihm ertheilten Bedeutung zu verſtehen iſt und dabei durchaus nicht zu denken an jene abſtrakten Produktionen der ſcholaſtiſch dogmatiſirenden Vernunft, zu deren Bezeichnung Kant jenes von Platon ſchon in Beſitz genommene und höchſt zweckmäßig gebrauchte Wort, ebenſo unpaſſend, wie unrechtmäßig gemißbraucht hat. Ich verſtehe alſo unter Idee jede beſtimmte und feſte Stufe der Objektivation des Willens, ſofern er Ding an ſich und daher der Vielheit fremd iſt, welche Stufen zu den einzelnen Dingen ſich allerdings verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Muſterbilder. Den kürzeſten und bündigſten Ausdruck jenes berühmten Platoniſchen Dogmas giebt uns Diogenes Laertius (III, 12): *ὁ Πλατων φησι, εν τῃ φυσει τας ιδεας ἑσταναι, καθαπερ παραδειγματα· τα δ'αλλα τανταις εοικεναι, τουτων ὁμοιωματα καθεστωτα.* (Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem consistentia.) Von jenem Kantiſchen Mißbrauch nehme ich weiter keine Notiz: das Nöthige darüber ſteht im Anhang.

§. 26.

Als die niedrigſte Stufe der Objektivation des Willens ſtellen ſich die allgemeinſten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erſcheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils ſich unter einander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, ſo daß einige über dieſe, andere über jene, eben dadurch ſpecifiſch verſchiedene Materie herrſchen, wie Starrheit, Flüſſigkeit, Elaſticität, Elektricität, Magnetismus,

chemiſche Eigenſchaften und Qualitäten jeder Art. Sie ſind an ſich unmittelbare Erſcheinungen des Willens, ſo gut wie das Thun des Menſchen, ſind als ſolche grundlos, wie der Charakter des Menſchen, nur ihre einzelnen Erſcheinungen ſind dem Satz vom Grund unterworfen, wie die Handlungen des Menſchen, ſie ſelbſt hingegen können niemals weder Wirkung noch Urſache heißen, ſondern ſind die vorhergegangenen und vorausgeſetzten Bedingungen aller Urſachen und Wirkungen, durch welche ihr eigenes Weſen ſich entfaltet und offenbart. Es iſt deshalb unverſtändig, nach einer Urſache der Schwere, der Elektricität zu fragen: dies ſind urſprüngliche Kräfte, deren Aeußerungen zwar nach Urſach und Wirkung vor ſich gehen, ſo daß jede einzelne Erſcheinung derſelben eine Urſache hat, die ſelbſt wieder eben eine ſolche einzelne Erſcheinung iſt und die Beſtimmung giebt, daß hier jene Kraft ſich äußern, in Zeit und Raum hervortreten mußte; keineswegs aber iſt die Kraft ſelbſt Wirkung einer Urſache, noch auch Urſache einer Wirkung. — Daher iſt es auch falſch zu ſagen: „die Schwere iſt Urſache, daß der Stein fällt"; vielmehr iſt die Nähe der Erde hier die Urſache, indem dieſe den Stein zieht. Nehmt die Erde weg, und der Stein wird nicht fallen, obgleich die Schwere geblieben iſt. Die Kraft ſelbſt liegt ganz außerhalb der Kette der Urſachen und Wirkungen, welche die Zeit vorausſetzt, indem ſie nur in Bezug auf dieſe Bedeutung hat: jene aber liegt auch außerhalb der Zeit. Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine ebenſo einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft, zur Urſache, deren Aeußerung ſie iſt. Denn Das eben, was einer Urſache, ſo unzählige Male ſie eintreten mag, immer die Wirkſamkeit verleiht, iſt eine Naturkraft, iſt als ſolche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette der Urſachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde, und wird philoſophiſch erkannt als unmittelbare Objektität des Willens, der das An-ſich der geſammten Natur iſt; in der Aetiologie, hier Phyſik, aber nachgewieſen, als urſprüngliche Kraft, d. i. qualitas occulta.

Auf den obern Stufen der Objektität des Willens ſehen wir die Individualität bedeutend hervortreten, beſonders beim Menſchen, als die große Verſchiedenheit individueller Charaktere, d. h. als vollſtändige Perſönlichkeit, ſchon äußerlich ausgedrückt durch

ſtark gezeichnete individuelle Phyſiognomie, welche die geſammte Korporiſation mitbegreift. Dieſe Individualität hat bei weitem in ſolchem Grade kein Thier; ſondern nur die obern Thiere haben einen Anſtrich davon, über den jedoch der Gattungscharakter noch ganz und gar vorherrſcht, eben deshalb auch nur wenig Individualphyſiognomie. Je weiter abwärts, deſto mehr verliert ſich jede Spur von Individualcharakter in den allgemeinen der Species, deren Phyſiognomie auch allein übrig bleibt. Man kennt den pſychologiſchen Charakter der Gattung, und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten ſteht; da hingegen in der Menſchenſpecies jedes Individuum für ſich ſtudirt und ergründet ſeyn will, was, um mit einiger Sicherheit ſein Verfahren zum voraus zu beſtimmen, wegen der erſt mit der Vernunft eingetretenen Möglichkeit der Verſtellung, von der größten Schwierigkeit iſt. Wahrſcheinlich hängt es mit dieſem Unterſchiede der Menſchengattung von allen anderen zuſammen, daß die Furchen und Windungen des Gehirns, welche bei den Vögeln noch ganz fehlen und bei den Nagethieren noch ſehr ſchwach ſind, ſelbſt bei den obern Thieren weit ſymmetriſcher an beiden Seiten und konſtanter bei jedem Individuo die ſelben ſind, als beim Menſchen*). Ferner iſt es als ein Phänomen jenes den Menſchen von allen Thieren unterſcheidenden eigentlichen Individualcharakters anzuſehen, daß bei den Thieren der Geſchlechtstrieb ſeine Befriedigung ohne merkliche Auswahl ſucht, während dieſe Auswahl beim Menſchen, und zwar auf eine von aller Reflexion unabhängige, inſtinktmäßige Weiſe, ſo hoch getrieben wird, daß ſie bis zur gewaltigen Leidenſchaft ſteigt. Während nun alſo jeder Menſch als eine beſonders beſtimmte und charakteriſirte Erſcheinung des Willens, ſogar gewiſſermaaßen als eine eigene Idee anzuſehen iſt, bei den Thieren aber dieſer Individualcharakter im Ganzen fehlt, indem nur noch die Species eine eigenthümliche Bedeutung hat, und ſeine Spur immer mehr verſchwindet, je weiter ſie vom Menſchen abſtehen, die Pflanzen endlich gar keine andere Eigenthümlichkeiten des Individuums mehr haben, als ſolche, die ſich aus äußern gün-

*) Wenzel, De structura cerebri hominis et brutorum 1812, Kap. 3. — Cuvier, Leçons d'anat. comp. leçon 9, art. 4 u. 5. — Vicq d'Azyr, Hist. de l'acad. d. sc. de Paris 1783, S. 470 u. 483.

stigen oder ungünstigen Einflüssen des Bodens und Klimas und anderen Zufälligkeiten vollkommen erklären lassen; so verschwindet endlich im unorganischen Reiche der Natur gänzlich alle Individualität. Bloß der Krystall ist noch gewissermaaßen als Individuum anzusehen: er ist eine Einheit des Strebens nach bestimmten Richtungen, von der Erstarrung ergriffen, die dessen Spur bleibend macht: er ist zugleich ein Aggregat aus seiner Kerngestalt, durch eine Idee zur Einheit verbunden, ganz so wie der Baum ein Aggregat ist aus der einzelnen treibenden Faser, die sich in jeder Rippe des Blattes, jedem Blatt, jedem Ast darstellt, wiederholt und gewissermaaßen jedes von diesen als ein eigenes Gewächs ansehen läßt, das sich parasitisch vom größern nährt, so daß der Baum, ähnlich dem Krystall, ein systematisches Aggregat von kleinen Pflanzen ist, wiewohl erst das Ganze die vollendete Darstellung einer untheilbaren Idee, d. i. dieser bestimmten Stufe der Objektivation des Willens ist. Die Individuen derselben Gattung von Krystallen können aber keinen andern Unterschied haben, als den äußere Zufälligkeiten herbeiführen: man kann sogar jede Gattung nach Belieben zu großen, oder kleinen Krystallen anschießen machen. Das Individuum aber als solches, d. h. mit Spuren eines individuellen Charakters, findet sich durchaus nicht mehr in der unorganischen Natur. Alle ihre Erscheinungen sind Aeußerungen allgemeiner Naturkräfte, d. h. solcher Stufen der Objektivation des Willens, welche sich durchaus nicht (wie in der organischen Natur) durch die Vermittelung der Verschiedenheit der Individualitäten, die das Ganze der Idee theilweise aussprechen, objektiviren; sondern sich allein in der Species und diese in jeder einzelnen Erscheinung ganz und ohne alle Abweichung darstellen. Da Zeit, Raum, Vielheit und Bedingtseyn durch Ursache nicht dem Willen, noch der Idee (der Stufe der Objektivation des Willens), sondern nur den einzelnen Erscheinungen dieser angehören; so muß in allen Millionen Erscheinungen einer solchen Naturkraft, z. B. der Schwere, oder der Elektricität, sie als solche sich ganz genau auf gleiche Weise darstellen, und bloß die äußern Umstände können die Erscheinung modificiren. Diese Einheit ihres Wesens in allen ihren Erscheinungen, diese unwandelbare Konstanz des Eintritts derselben, sobald, am Leitfaden der Kausalität, die Bedingungen dazu vorhanden sind, heißt ein *Naturgesetz*.

Iſt ein ſolches durch Erfahrung einmal bekannt, ſo läßt ſich die Erſcheinung der Naturkraft, deren Charakter in ihm ausgeſprochen und niedergelegt iſt, genau vorherbeſtimmen und berechnen. Dieſe Geſetzmäßigkeit der Erſcheinungen der untern Stufen der Objektivation des Willens iſt es aber eben, die ihnen ein ſo verſchiedenes Anſehen giebt von den Erſcheinungen des ſelben Willens auf den höheren, d. i. deutlicheren Stufen ſeiner Objektivation, in Thieren, Menſchen und deren Thun, wo das ſtärkere oder ſchwächere Hervortreten des individuellen Charakters und das Bewegtwerden durch Motive, welche, weil in der Erkenntniß liegend, dem Zuſchauer oft verborgen bleiben, das Identiſche des innern Weſens beider Arten von Erſcheinungen bisher gänzlich hat verkennen laſſen.

Die Unfehlbarkeit der Naturgeſetze hat, wenn man von der Erkenntniß des Einzelnen, nicht von der der Idee ausgeht, etwas Ueberraſchendes, ja, bisweilen faſt Schaudererregendes. Man könnte ſich wundern, daß die Natur ihre Geſetze auch nicht ein einziges Mal vergißt: daß z. B. wenn es einmal einem Naturgeſetz gemäß iſt, daß beim Zuſammentreffen gewiſſer Stoffe, unter beſtimmten Bedingungen, eine chemiſche Verbindung, Gasentwickelung, Verbrennung Statt habe; nun auch, wenn die Bedingungen zuſammentreffen, ſei es durch unſere Veranſtaltung, oder ganz und gar durch Zufall (wo die Pünktlichkeit durch das Unerwartete deſto überraſchender iſt), heute ſo gut wie vor tauſend Jahren, ſofort und ohne Aufſchub die beſtimmte Erſcheinung eintritt. Am lebhafteſten empfinden wir dieſes Wunderbare bei ſeltenen, nur unter ſehr kombinirten Umſtänden erfolgenden, unter dieſen aber uns vorherverkündeten Erſcheinungen: ſo z. B. daß, wenn gewiſſe Metalle, unter einander und mit einer geſäuerten Feuchtigkeit abwechſelnd, ſich berühren, Silberblättchen, zwiſchen die Extremitäten dieſer Verkettung gebracht, plötzlich in grüne Flammen aufgehen müſſen: oder daß unter gewiſſen Bedingungen der harte Diamant ſich in Kohlenſäure verwandelt. Es iſt die geiſtermäßige Allgegenwart der Naturkräfte, die uns alsdann überraſcht, und was uns bei den alltäglichen Erſcheinungen nicht mehr einfällt, bemerken wir hier, nämlich wie zwiſchen Urſach und Wirkung der Zuſammenhang eigentlich ſo geheimnißvoll iſt, wie der, welchen man dichtet zwiſchen einer Zauberformel und

dem Geist, der durch sie herbeigerufen nothwendig erscheint. Hingegen, wenn wir in die philosophische Erkenntniß eingedrungen sind, daß eine Naturkraft eine bestimmte Stufe der Objektivation des Willens ist, d. h. Desjenigen, was auch wir als unser innerstes Wesen erkennen, und daß dieser Wille an sich selbst und unterschieden von seiner Erscheinung und deren Formen, außer der Zeit und dem Raume liegt, und daher die durch diese bedingte Vielheit nicht ihm, noch unmittelbar der Stufe seiner Objektivation, d. i. der Idee, sondern erst den Erscheinungen dieser zukommt, das Gesetz der Kausalität aber nur in Beziehung auf Zeit und Raum Bedeutung hat, indem es nämlich in diesen den vervielfachten Erscheinungen der verschiedenen Ideen, in welchen der Wille sich manifestirt, ihre Stelle bestimmt, die Ordnung regelnd, in der sie eintreten müssen; — wenn uns, sage ich, in dieser Erkenntniß der innere Sinn der großen Lehre Kants aufgegangen ist, daß Raum, Zeit und Kausalität nicht dem Dinge an sich, sondern nur der Erscheinung zukommen, nur Formen unserer Erkenntniß, nicht Beschaffenheiten des Dinges an sich sind; dann werden wir einsehen, daß jenes Erstaunen über die Gesetzmäßigkeit und Pünktlichkeit des Wirkens einer Naturkraft, über die vollkommene Gleichheit aller ihrer Millionen Erscheinungen, über die Unfehlbarkeit des Eintritts derselben, in der That dem Erstaunen eines Kindes, oder eines Wilden zu vergleichen ist, der zum ersten Mal durch ein Glas mit vielen Facetten etwan eine Blume betrachtend, sich wundert über die vollkommene Gleichheit der unzähligen Blumen, die er sieht, und einzeln die Blätter einer jeden derselben zählt.

Jede allgemeine ursprüngliche Naturkraft ist also in ihrem innern Wesen nichts Anderes, als die Objektivation des Willens auf einer niedrigen Stufe: wir nennen eine jede solche Stufe eine ewige Idee, in Platons Sinn. Das Naturgesetz aber ist die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erscheinung. Diese Form ist Zeit, Raum und Kausalität, welche nothwendigen und unzertrennlichen Zusammenhang und Beziehung auf einander haben. Durch Zeit und Raum vervielfältigt sich die Idee in unzählige Erscheinungen: die Ordnung aber, nach welcher diese in jene Formen der Mannigfaltigkeit eintreten, ist fest bestimmt durch das Gesetz der Kausalität: dieses ist gleichsam die Norm der Gränz-

punkte jener Erſcheinungen verſchiedener Ideen, nach welcher Raum, Zeit und Materie an ſie vertheilt ſind. Dieſe Norm bezieht ſich daher nothwendig auf die Identität der geſammten vorhandenen Materie, welche das gemeinſame Subſtrat aller jener verſchiedenen Erſcheinungen iſt. Wären dieſe nicht alle an jene gemeinſame Materie gewieſen, in deren Beſitz ſie ſich zu theilen haben; ſo bedürfte es nicht eines ſolchen Geſetzes, ihre Anſprüche zu beſtimmen: ſie könnten alle zugleich und neben einander den unendlichen Raum, eine unendliche Zeit hindurch, füllen. Nur alſo weil alle jene Erſcheinungen der ewigen Ideen an eine und die ſelbe Materie gewieſen ſind, mußte eine Regel ihres Ein- und Austritts ſeyn: ſonſt würde keine der andern Platz machen. Dieſergeſtalt iſt das Geſetz der Kauſalität weſentlich verbunden mit dem der Beharrlichkeit der Subſtanz: beide erhalten bloß von einander wechſelſeitig Bedeutung: ebenſo aber auch wieder verhalten ſich zu ihnen Raum und Zeit. Denn die bloße Möglichkeit entgegengeſetzter Beſtimmungen an der ſelben Materie iſt die Zeit: die bloße Möglichkeit des Beharrens der ſelben Materie unter allen entgegengeſetzten Beſtimmungen iſt der Raum. Darum erklärten wir im vorigen Buche die Materie als die Vereinigung von Zeit und Raum; welche Vereinigung ſich zeigt als Wechſel der Accidenzien beim Beharren der Subſtanz, wovon die allgemeine Möglichkeit eben die Kauſalität, oder das Werden iſt. Wir ſagten daher auch, die Materie ſei durch und durch Kauſalität. Wir erklärten den Verſtand als das ſubjektive Korrelat der Kauſalität, und ſagten, die Materie (alſo die geſammte Welt als Vorſtellung) ſei nur für den Verſtand da, er ſei ihre Bedingung, ihr Träger, als ihr nothwendiges Korrelat. Dieſes alles hier nur zur beiläufigen Erinnerung an Das, was im erſten Buche ausgeführt iſt. Die Beachtung der innern Uebereinſtimmung beider Bücher wird zu ihrem völligen Verſtändniß erfordert: da, was in der wirklichen Welt unzertrennlich vereint iſt, als ihre zwei Seiten, Wille und Vorſtellung, durch dieſe zwei Bücher aus einander geriſſen worden, um jedes iſolirt deſto deutlicher zu erkennen.

Es möchte vielleicht nicht überflüſſig ſeyn, durch ein Beiſpiel noch deutlicher zu machen, wie das Geſetz der Kauſalität nur in Beziehung auf Zeit und Raum und die, in der Vereinigung beider

bestehende, Materie Bedeutung hat; indem es die Gränzen bestimmt, welchen gemäß die Erscheinungen der Naturkräfte sich in den Besitz jener theilen, während die ursprünglichen Naturkräfte selbst, als unmittelbare Objektivationen des Willens, der als Ding an sich dem Satz vom Grunde nicht unterworfen ist, außerhalb jener Formen liegen, innerhalb welcher allein jede ätiologische Erklärung Gültigkeit und Bedeutung hat und eben deshalb nie zum innern Wesen der Natur führen kann. — Denken wir uns, zu diesem Zweck, etwan eine nach Gesetzen der Mechanik konstruirte Maschine. Eiserne Gewichte geben durch ihre Schwere den Anfang der Bewegung; kupferne Räder widerstehen durch ihre Starrheit, stoßen und heben einander und die Hebel vermöge ihrer Undurchdringlichkeit u. s. f. Hier sind Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit ursprüngliche, unerklärte Kräfte: bloß die Bedingungen unter denen, und die Art und Weise, wie sie sich äußern, hervortreten, bestimmte Materie, Zeit und Ort beherrschen, giebt die Mechanik an. Es kann jetzt etwan ein starker Magnet auf das Eisen der Gewichte wirken, die Schwere überwältigen: die Bewegung der Maschine stockt und die Materie ist sofort der Schauplatz einer ganz andern Naturkraft, von der die ätiologische Erklärung ebenfalls nichts weiter, als die Bedingungen ihres Eintritts angiebt, des Magnetismus. Oder aber es werden nunmehr die kupfernen Scheiben jener Maschine auf Zinkplatten gelegt, gesäuerte Feuchtigkeit dazwischen geleitet: sogleich ist die selbe Materie der Maschine einer andern ursprünglichen Kraft, dem Galvanismus anheimgefallen, der nun nach seinen Gesetzen sie beherrscht, durch seine Erscheinungen an ihr sich offenbart, von welchen die Aetiologie auch nicht mehr, als die Umstände, unter denen, und die Gesetze, nach welchen sie sich zeigen, angeben kann. Jetzt lassen wir die Temperatur wachsen, reinen Sauerstoff hinzutreten: die ganze Maschine verbrennt: d. h. abermals hat eine gänzlich verschiedene Naturkraft, der Chemismus, zu dieser Zeit, an diesem Ort, unweigerlichen Anspruch an jene Materie, und offenbart sich an ihr als Idee, als bestimmte Stufe der Objektivation des Willens. — Der dadurch entstandene Metallkalk verbinde sich nun mit einer Säure: ein Salz entsteht, Krystalle schießen an: sie sind die Erscheinung einer andern Idee, die selbst wieder ganz unergründlich ist, während der Eintritt ihrer

Erſcheinung von jenen Bedingungen abhing, welche die Aetiologie anzugeben weiß. Die Kryſtalle verwittern, vermiſchen ſich mit anderen Stoffen, eine Vegetation erhebt ſich aus ihnen: eine neue Willenserſcheinung: — und ſo ließe ſich ins Unendliche die nämliche beharrende Materie verfolgen, und zuſehen, wie bald dieſe, bald jene Naturkraft ein Recht auf ſie gewinnt und es unausbleiblich ergreift, um hervorzutreten und ihr Weſen zu offenbaren. Die Beſtimmung dieſes Rechts, den Punkt in der Zeit und dem Raume, wo es gültig wird, giebt das Geſetz der Kauſalität an; aber auch nur bis dahin geht die auf daſſelbe gegründete Erklärung. Die Kraft ſelbſt iſt Erſcheinung des Willens und als ſolche nicht den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde unterworfen, d. h. grundlos. Sie liegt außer aller Zeit, iſt allgegenwärtig und ſcheint gleichſam beſtändig auf den Eintritt der Umſtände zu harren, unter denen ſie hervortreten und ſich einer beſtimmten Materie, mit Verdrängung der bis dahin dieſe beherrſchenden Kräfte, bemächtigen kann. Alle Zeit iſt nur für ihre Erſcheinung da, ihr ſelbſt ohne Bedeutung: Jahrtauſende ſchlummern die chemiſchen Kräfte in einer Materie, bis die Berührung der Reagenzien ſie frei macht: dann erſcheinen ſie: aber die Zeit iſt nur für dieſe Erſcheinung, nicht für die Kräfte ſelbſt da. Jahrtauſende ſchlummert der Galvanismus im Kupfer und Zink, und ſie liegen ruhig neben dem Silber, welches, ſobald alle drei, unter den erforderten Bedingungen ſich berühren, in Flammen aufgehen muß. Selbſt im organiſchen Reiche ſehen wir ein trockenes Saamenkorn, dreitauſend Jahre lang die ſchlummernde Kraft bewahren, welche, beim endlichen Eintritt der günſtigen Umſtände, als Pflanze emporſteigt*).

*) Am 16. Sept. 1840 zeigte, im litterariſchen und wiſſenſchaftlichen Inſtitut der Londoner City, Herr Pettigrew, bei einer Vorleſung über Aegyptiſche Alterthümer, Weizenkörner vor, die Sir G. Wilkinſon in einem Grabe bei Theben gefunden hatte, woſelbſt ſolche dreißig Jahrhunderte gelegen haben müſſen. Sie wurden in einer hermetiſch verſiegelten Vaſe gefunden. Zwölf Körner hatte er geſäet und daraus eine Pflanze erhalten, welche fünf Fuß hoch gewachſen und deren Saamen jetzt vollkommen reif war. Aus den Times v. 21. Sept. 1840. — Desgleichen producirte in der mediciniſch-botaniſchen Geſellſchaft zu London, im Jahr 1830, Herr Haulton eine knollige Wurzel, welche ſich in der Hand einer Aegyptiſchen Mumie gefunden

Ist uns nun durch diese Betrachtung der Unterschied deutlich geworden zwischen der Naturkraft und allen ihren Erscheinungen; haben wir eingesehen, daß jene der Wille selbst auf dieser bestimmten Stufe seiner Objektivation ist; den Erscheinungen allein aber, durch Zeit und Raum, Vielheit zukommt, und das Gesetz der Kausalität nichts Anderes, als die Bestimmung der Stelle in Jenen für die einzelnen Erscheinungen ist; dann werden wir auch die vollkommene Wahrheit und den tiefen Sinn der Lehre des Mallebranche von den gelegentlichen Ursachen, causes occasionelles, erkennen. Es ist sehr der Mühe werth, diese seine Lehre, wie er sie in den Recherches de la vérité, zumal im dritten Kapitel des zweiten Theils des sechsten Buchs und in den hinten angehängten éclaircissements zu diesem Kapitel, vorträgt, mit meiner gegenwärtigen Darstellung zu vergleichen und die vollkommenste Uebereinstimmung beider Lehren, bei so großer Verschiedenheit des Gedankenganges, wahrzunehmen. Ja, ich muß es bewundern, wie Mallebranche, gänzlich befangen in den positiven Dogmen, welche ihm sein Zeitalter unwiderstehlich aufzwang, dennoch, in solchen Banden, unter solcher Last, so glücklich, so richtig die Wahrheit traf und sie mit eben jenen Dogmen, wenigstens mit der Sprache derselben, zu vereinigen wußte.

Denn die Gewalt der Wahrheit ist unglaublich groß und von unsäglicher Ausdauer. Wir finden ihre häufigen Spuren wieder in allen, selbst den bizarrsten, ja absurdesten Dogmen ver-

---

hatte, der sie aus einer religiösen Rücksicht mochte beigegeben seyn, und die mithin wenigstens 2000 Jahre alt war. Er hatte sie in einen Blumentopf gepflanzt, wo sie sogleich gewachsen war und grünte. Dieses wird aus dem Medical Journal von 1830 angeführt im Journal of the Royal Institution of Great-Britain, Oktober 1830, S. 196. — „Im Garten des Herrn Grimstone, vom Herbarium, Highgate, in London, steht jetzt eine Erbsenpflanze in voller Frucht, welche hervorgegangen ist aus einer Erbse, die Herr Pettigrew und die Beamten des Brittischen Museums einer Vase entnommen haben, welche sich in einem Aegyptischen Sarkophage vorgefunden hatte, woselbst sie 2844 Jahre gelegen haben muß." — Aus den Times v. 16. August 1844. — Ja, die in Kalkstein gefundenen, lebendigen Kröten führen zu der Annahme, daß selbst das thierische Leben einer solchen Suspension auf Jahrtausende fähig ist, wenn diese durch den Winterschlaf eingeleitet und durch besondere Umstände erhalten wird.

ſchiedener Zeiten und Länder, zwar oft in ſonderbarer Geſellſchaft, in wunderlicher Vermiſchung, aber doch zu erkennen. Sie gleicht ſodann einer Pflanze, welche unter einem Haufen großer Steine keimt, aber dennoch zum Lichte heranklimmt, ſich durcharbeitend, mit vielen Umwegen und Krümmungen, verunſtaltet, verblaßt, verkümmert; — aber dennoch zum Lichte.

Allerdings hat Mallebranche Recht: jede natürliche Urſache iſt nur Gelegenheitsurſache, giebt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erſcheinung jenes einen und untheilbaren Willens, der das An-ſich aller Dinge iſt und deſſen ſtufenweiſe Objektivirung dieſe ganze ſichtbare Welt. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an dieſem Ort, zu dieſer Zeit, wird durch die Urſache herbeigeführt und iſt inſofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erſcheinung, nicht ihr inneres Weſen: dieſes iſt der Wille ſelbſt, auf den der Satz vom Grunde keine Anwendung findet, der mithin grundlos iſt. Kein Ding in der Welt hat eine Urſache ſeiner Exiſtenz ſchlechthin und überhaupt; ſondern nur eine Urſache, aus der es gerade hier und gerade jetzt da iſt. Warum ein Stein jetzt Schwere, jetzt Starrheit, jetzt Elektricität, jetzt chemiſche Eigenſchaften zeigt, das hängt von Urſachen, von äußern Einwirkungen ab und iſt aus dieſen zu erklären: jene Eigenſchaften ſelbſt aber, alſo ſein ganzes Weſen, welches aus ihnen beſteht, und folglich ſich auf alle jene angegebenen Weiſen äußert, daß er alſo überhaupt ein ſolcher iſt, wie er iſt, daß er überhaupt exiſtirt, das hat keinen Grund, ſondern iſt die Sichtbarwerdung des grundloſen Willens. Alſo alle Urſache iſt Gelegenheitsurſache. So haben wir es gefunden in der erkenntnißloſen Natur: gerade ſo aber iſt es auch da, wo nicht mehr Urſachen und Reize, ſondern Motive es ſind, die den Eintrittspunkt der Erſcheinungen beſtimmen, alſo im Handeln der Thiere und Menſchen. Denn hier wie dort iſt es ein und derſelbe Wille, welcher erſcheint, in den Graden ſeiner Manifeſtation höchſt verſchieden, in den Erſcheinungen dieſer vervielfacht und in Hinſicht auf dieſe dem Satz vom Grunde unterworfen, an ſich frei von dem allen. Die Motive beſtimmen nicht den Charakter des Menſchen, ſondern nur die Erſcheinung dieſes Charakters, alſo die Thaten; die äußere Geſtalt ſeines Lebenslaufs, nicht deſſen innere Bedeutung und Gehalt: dieſe gehen hervor aus dem Charakter, der die unmittel-

bare Erſcheinung des Willens, alſo grundlos iſt. Warum der Eine boshaft, der Andere gut iſt, hängt nicht von Motiven und äußerer Einwirkung, etwan von Lehren und Predigten ab, und iſt ſchlechthin in dieſem Sinne unerklärlich. Aber ob ein Böſer ſeine Bosheit zeigt in kleinlichen Ungerechtigkeiten, feigen Ränken, niedrigen Schurkereien, die er im engen Kreiſe ſeiner Umgebungen ausübt, oder ob er als ein Eroberer Völker unterdrückt, eine Welt in Jammer ſtürzt, das Blut von Millionen vergießt: dies iſt die äußere Form ſeiner Erſcheinung, das Unweſentliche derſelben, und hängt ab von den Umſtänden, in die ihn das Schickſal ſetzte, von den Umgebungen, von den äußern Einflüſſen, von den Motiven; aber nie iſt ſeine Entſcheidung auf dieſe Motive aus ihnen erklärlich: ſie geht hervor aus dem Willen, deſſen Erſcheinung dieſer Menſch iſt. Davon im vierten Buch. Die Art und Weiſe, wie der Charakter ſeine Eigenſchaften entfaltet, iſt ganz der zu vergleichen, wie jeder Körper der erkenntnißloſen Natur die ſeinigen zeigt. Das Waſſer bleibt Waſſer, mit ſeinen ihm inwohnenden Eigenſchaften; ob es aber als ſtiller See ſeine Ufer ſpiegelt, oder ob es ſchäumend über Felſen ſtürzt, oder, künſtlich veranlaßt, als langer Strahl in die Höhe ſpritzt: das hängt von den äußern Urſachen ab: Eines iſt ihm ſo natürlich wie das Andere; aber je nachdem die Umſtände ſind, wird es das Eine oder Andere zeigen, zu Allem gleich ſehr bereit, in jedem Fall jedoch ſeinem Charakter getreu und immer nur dieſen offenbarend. So wird ſich auch jeder menſchliche Charakter unter allen Umſtänden offenbaren: aber die Erſcheinungen, die daraus hervorgehen, werden ſeyn, je nachdem die Umſtände waren.

§. 27.

Wenn es nun aus allen vorhergehenden Betrachtungen über die Kräfte der Natur und die Erſcheinungen derſelben uns deutlich geworden iſt, wie weit die Erklärung aus Urſachen gehen kann und wo ſie aufhören muß, wenn ſie nicht in das thörichte Beſtreben verfallen will, den Inhalt aller Erſcheinungen auf ihre bloße Form zurückzuführen, wo denn am Ende nichts als Form übrig bliebe; ſo werden wir nunmehr auch im Allgemeinen beſtimmen können, was von aller Aetiologie zu fordern iſt. Sie

hat zu allen Erſcheinungen in der Natur die Urſachen aufzuſuchen, d. h. die Umſtände, unter denen ſie allezeit eintreten: dann aber hat ſie die unter mannigfaltigen Umſtänden vielgeſtalteten Erſcheinungen zurückzuführen auf Das, was in aller Erſcheinung wirkt und bei der Urſach vorausgeſetzt wird, auf urſprüngliche Kräfte der Natur, richtig unterſcheidend ob eine Verſchiedenheit der Erſcheinung von einer Verſchiedenheit der Kraft, oder nur von Verſchiedenheit der Umſtände, unter denen die Kraft ſich äußert, herrührt, und gleich ſehr ſich hütend, für Erſcheinung verſchiedener Kräfte zu halten, was Aeußerung einer und derſelben Kraft, bloß unter verſchiedenen Umſtänden, iſt, als umgekehrt, für Aeußerungen Einer Kraft zu halten, was urſprünglich verſchiedenen Kräften angehört. Hiezu gehört nun unmittelbar Urtheilskraft; daher ſo wenige Menſchen fähig ſind, in der Phyſik die Einſicht, alle aber die Erfahrung zu erweitern. Trägheit und Unwiſſenheit machen geneigt, ſich zu früh auf urſprüngliche Kräfte zu berufen: dies zeigt ſich mit einer der Ironie gleichenden Uebertreibung in den Entitäten und Quidditäten der Scholaſtiker. Ich wünſche nichts weniger, als die Wiedereinführung derſelben begünſtigt zu haben. Man darf, ſtatt eine phyſikaliſche Erklärung zu geben, ſich ſo wenig auf die Objektivation des Willens berufen, als auf die Schöpferkraft Gottes. Denn die Phyſik verlangt Urſachen: der Wille aber iſt nie Urſache: ſein Verhältniß zur Erſcheinung iſt durchaus nicht nach dem Satz vom Grunde; ſondern was an ſich Wille iſt, iſt andererſeits als Vorſtellung da, d. h. iſt Erſcheinung: als ſolche befolgt es die Geſetze, welche die Form der Erſcheinung ausmachen: da muß z. B. jede Bewegung, obwohl ſie allemal Willenserſcheinung iſt, dennoch eine Urſache haben, aus der ſie in Beziehung auf beſtimmte Zeit und Ort, d. h. nicht im Allgemeinen, ihrem innern Weſen nach, ſondern als einzelne Erſcheinung zu erklären iſt. Dieſe Urſache iſt eine mechaniſche beim Stein, iſt ein Motiv bei der Bewegung des Menſchen: aber fehlen kann ſie nie. Hingegen das Allgemeine, das gemeinſame Weſen aller Erſcheinungen einer beſtimmten Art, Das, ohne deſſen Vorausſetzung die Erklärung aus der Urſache weder Sinn noch Bedeutung hätte, das iſt die allgemeine Naturkraft, die in der Phyſik als qualitas occulta ſtehen bleiben muß, eben weil hier die ätiologiſche Er-

klärung zu Ende ist und die metaphysische anfängt. Die Kette der Ursachen und Wirkungen wird aber nie durch eine ursprüngliche Kraft, auf die man sich zu berufen hätte, abgebrochen, läuft nicht etwan auf diese, als auf ihr erstes Glied zurück; sondern das nächste Glied der Kette, so gut als das entfernteste, setzt schon die ursprüngliche Kraft voraus, und könnte sonst nichts erklären. Eine Reihe von Ursachen und Wirkungen kann die Erscheinung der verschiedenartigsten Kräfte seyn, deren successiver Eintritt in die Sichtbarkeit durch sie geleitet wird, wie ich es oben am Beispiel einer metallenen Maschine erläutert habe: aber die Verschiedenheit dieser ursprünglichen, nicht aus einander abzuleitenden Kräfte unterbricht keineswegs die Einheit jener Kette von Ursachen und den Zusammenhang zwischen allen ihren Gliedern. Die Aetiologie der Natur und die Philosophie der Natur thun einander nie Abbruch; sondern gehen neben einander, denselben Gegenstand aus verschiedenem Gesichtspunkte betrachtend. Die Aetiologie giebt Rechenschaft von den Ursachen, welche die einzelne zu erklärende Erscheinung nothwendig herbeiführten, und zeigt, als die Grundlage aller ihrer Erklärungen, die allgemeinen Kräfte auf, welche in allen diesen Ursachen und Wirkungen thätig sind, bestimmt diese Kräfte genau, ihre Zahl, ihre Unterschiede, und dann alle Wirkungen, in denen jede Kraft, nach Maaßgabe der Verschiedenheit der Umstände, verschieden hervortritt, immer ihrem eigenthümlichen Charakter gemäß, den sie nach einer unfehlbaren Regel entfaltet, welche ein *Naturgesetz* heißt. Sobald die Physik dies Alles in jeder Hinsicht vollständig geleistet haben wird, hat sie ihre Vollendung erreicht: dann ist keine Kraft in der unorganischen Natur mehr unbekannt und keine Wirkung mehr da, welche nicht als Erscheinung einer jener Kräfte, unter bestimmten Umständen, gemäß einem Naturgesetze, nachgewiesen wäre. Dennoch bleibt ein Naturgesetz bloß die der Natur abgemerkte Regel, nach der sie, unter bestimmten Umständen, sobald diese eintreten, jedes Mal verfährt: daher kann man allerdings das Naturgesetz definiren als eine allgemein ausgesprochene Thatsache, un fait généralisé; wonach denn eine vollständige Darlegung aller Naturgesetze doch nur ein kompletes Thatsachenregister wäre. — Die Betrachtung der gesammten Natur wird sodann durch die *Morphologie* vollendet, welche alle bleibenden

Geſtalten der organiſchen Natur aufzählt, vergleicht und ordnet: über die Urſache des Eintritts der einzelnen Weſen hat ſie wenig zu ſagen, da ſolche bei allen die Zeugung iſt, deren Theorie für ſich geht, und in ſeltenen Fällen die generatio aequivoca. Zu dieſer letztern gehört aber, ſtreng genommen, auch die Art, wie alle niedrigen Stufen der Objektität des Willens, alſo die phyſiſchen und chemiſchen Erſcheinungen, im Einzelnen hervortreten, und die Angabe der Bedingungen zu dieſem Hervortreten iſt eben jene Aufgabe der Aetiologie. Die Philoſophie hingegen betrachtet überall, alſo auch in der Natur, nur das Allgemeine: die urſprünglichen Kräfte ſelbſt ſind hier ihr Gegenſtand, und ſie erkennt in ihnen die verſchiedenen Stufen der Objektivation des Willens, der das innere Weſen, das An-ſich dieſer Welt iſt, welche ſie, wenn ſie von jenem abſieht, für die bloße Vorſtellung des Subjekts erklärt. — Wenn nun aber die Aetiologie, ſtatt der Philoſophie vorzuarbeiten und ihren Lehren Anwendung durch Belege zu liefern, vielmehr meint, es ſei ihr Ziel, alle urſprünglichen Kräfte wegzuleugnen, bis etwan auf *eine*, die allgemeinſte, z. B. Undurchdringlichkeit, welche ſie von Grund aus zu verſtehen ſich einbildet und demnach auf ſie alle anderen gewaltſam zurückzuführen ſucht; ſo entzieht ſie ſich ihre eigene Grundlage, und kann nur Irrthum ſtatt Wahrheit geben. Der Gehalt der Natur wird jetzt durch die Form verdrängt, den einwirkenden Umſtänden wird Alles, dem innern Weſen der Dinge nichts zugeſchrieben. Gelänge es wirklich auf dem Wege, ſo würde, wie ſchon geſagt, zuletzt ein Rechnungsexempel das Räthſel der Welt löſen. Dieſen Weg aber geht man, wenn, wie ſchon erwähnt, alle phyſiologiſche Wirkung auf Form und Miſchung, alſo etwan auf Elektricität, dieſe wieder auf Chemismus, dieſer aber auf Mechanismus zurückgeführt werden ſoll. Letzteres war z. B. der Fehler des Carteſius und aller Atomiſtiker, welche die Bewegung der Weltkörper auf den Stoß eines Fluidums, und die Qualitäten auf den Zuſammenhang und die Geſtalt der Atome zurückführten und dahin arbeiteten, alle Erſcheinungen der Natur für bloße Phänomene der Undurchdringlichkeit und Kohäſion zu erklären. Obgleich man davon zurückgekommen iſt, ſo thun doch auch daſſelbe in unſern Tagen die elektriſchen, chemiſchen und mechaniſchen Phyſiologen, welche hartnäckig das ganze Leben und

alle Funktionen des Organismus aus der „Form und Mischung" seiner Bestandtheile erklären wollen. Daß das Ziel der physiologischen Erklärung die Zurückführung des organischen Lebens auf die allgemeinen Kräfte, welche die Physik betrachtet, sei, findet man noch ausgesprochen in Meckels Archiv für Physiologie, 1820, Bd. 5, S. 185. — Auch Lamarck, in seiner Philosophie zoologique, Bd. 2, Kap. 3, erklärt das Leben für eine bloße Wirkung der Wärme und Elektricität: le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie (S. 16). Danach wären eigentlich Wärme und Elektricität das Ding an sich und die Thier- und Pflanzenwelt dessen Erscheinung. Das Absurde dieser Meinung tritt S. 306 ff. jenes Werkes grell hervor. Es ist allbekannt, daß in neuester Zeit alle jene so oft explodirten Ansichten mit erneuerter Dreistigkeit wieder aufgetreten sind. Ihnen liegt, wenn man es genau betrachtet, zuletzt die Voraussetzung zum Grunde, daß der Organismus nur ein Aggregat von Erscheinungen physischer, chemischer und mechanischer Kräfte sei, die hier, zufällig zusammengekommen, den Organismus zu Stande brächten, als ein Naturspiel ohne weitere Bedeutung. Der Organismus eines Thieres, oder des Menschen, wäre demnach, philosophisch betrachtet, nicht Darstellung einer eigenen Idee, d. h. nicht selbst unmittelbar Objektität des Willens, auf einer bestimmten höhern Stufe; sondern in ihm erschienen nur jene Ideen, welche in der Elektricität, im Chemismus, im Mechanismus den Willen objektiviren: der Organismus wäre daher aus dem Zusammentreffen dieser Kräfte so zufällig zusammengeblasen, wie die Gestalten von Menschen und Thieren aus Wolken oder Stalaktiten, daher an sich weiter nicht interessant. — Wir werden indessen sogleich sehen, inwiefern dennoch jene Anwendung physischer und chemischer Erklärungsarten auf den Organismus innerhalb gewisser Gränzen gestattet und brauchbar seyn möchte; indem ich darlegen werde, daß die Lebenskraft die Kräfte der unorganischen Natur allerdings benutzt und gebraucht, jedoch keineswegs aus ihnen besteht; so wenig wie der Schmid aus Hammer und Ambos. Daher wird nie auch nur das so höchst einfache Pflanzenleben aus ihnen, etwan aus der Haarröhrchenkraft und der Endosmose, erklärt werden können, geschweige das thierische Leben.

Folgende Betrachtung bahnt uns den Weg zu jener ziemlich schwierigen Erörterung.

Es ist zwar, allem Gesagten zufolge, eine Verirrung der Naturwissenschaft, wenn sie die höheren Stufen der Objektität des Willens zurückführen will auf niedere; da das Verkennen und Leugnen ursprünglicher und für sich bestehender Naturkräfte eben so fehlerhaft ist, wie die grundlose Annahme eigenthümlicher Kräfte, wo bloß eine besondere Erscheinungsart schon bekannter Statt findet. Mit Recht sagt daher Kant, es sei ungereimt, auf einen Neuton des Grashalms zu hoffen, d. h. auf Denjenigen, der den Grashalm zurückführte auf Erscheinungen physischer und chemischer Kräfte, deren zufälliges Konkrement, also ein bloßes Naturspiel, er mithin wäre, in welchem keine eigenthümliche Idee erschiene, d. h. der Wille sich nicht auf einer höhern und besondern Stufe unmittelbar offenbarte; sondern eben nur so, wie in den Erscheinungen der unorganischen Natur, und zufällig in dieser Form. Die Scholastiker, welche Dergleichen keineswegs verstattet hätten, würden ganz recht gesagt haben, es wäre ein gänzliches Wegleugnen der forma substantialis und ein Herabwürdigen derselben zur forma accidentalis. Denn des Aristoteles forma substantialis bezeichnet genau Das, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. — Andererseits nun aber ist nicht zu übersehen, daß in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganischen und allen Gestalten der organischen Natur, *einer und derselbe Wille* es ist, der sich offenbart, d. h. in die Form der Vorstellung, in die *Objektität*, eingeht. Seine Einheit muß sich daher auch durch eine innere Verwandtschaft zwischen allen seinen Erscheinungen zu erkennen geben. Diese nun offenbart sich auf den höheren Stufen seiner Objektität, wo die ganze Erscheinung deutlicher ist, also im Pflanzen- und Thierreich, durch die allgemein durchgreifende Analogie aller Formen, den Grundtypus, der in allen Erscheinungen sich wiederfindet: dieser ist deshalb das leitende Princip der vortrefflichen, in diesem Jahrhundert von den Franzosen ausgegangenen, zoologischen Systeme geworden und wird am vollständigsten in der vergleichenden Anatomie nachgewiesen, als l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique. Ihn aufzufinden ist auch ein Hauptgeschäft, oder doch gewiß die löblichste Bestrebung

der Naturphiloſophen der Schellingiſchen Schule geweſen, welche ſogar darin manches Verdienſt haben; wenn gleich in vielen Fällen ihre Jagd nach Analogien in der Natur zur bloßen Witzelei ausartet. Mit Recht aber haben ſie jene allgemeine Verwandtſchaft und Familienähnlichkeit auch in den Ideen der unorganiſchen Natur nachgewieſen, z. B. zwiſchen Elektricität und Magnetismus, deren Identität ſpäter konſtatirt wurde, zwiſchen chemiſcher Anziehung und Schwere u. dgl. m. Sie haben beſonders darauf aufmerkſam gemacht, daß die Polarität, d. h. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verſchiedene, entgegengeſetzte und zur Wiedervereinigung ſtrebende Thätigkeiten, welches ſich meiſtens auch räumlich durch ein Auseinandergehen in entgegengeſetzte Richtungen offenbart, ein Grundtypus faſt aller Erſcheinungen der Natur, vom Magnet und Kryſtall bis zum Menſchen iſt. In China iſt jedoch dieſe Erkenntniß ſeit den älteſten Zeiten gangbar, in der Lehre vom Gegenſatz des Yin und Yang. — Ja, weil eben alle Dinge der Welt die Objektität des einen und ſelben Willens, folglich dem innern Weſen nach identiſch ſind; ſo muß nicht nur jene unverkennbare Analogie zwiſchen ihnen ſeyn und in jedem Unvollkommeneren ſich ſchon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächſt liegenden Vollkommeneren zeigen; ſondern auch, weil alle jene Formen doch nur der Welt als Vorſtellung angehören, ſo läßt ſich ſogar annehmen, daß ſchon in den allgemeinſten Formen der Vorſtellung, in dieſem eigentlichen Grundgerüſt der erſcheinenden Welt, alſo in Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung, Anlage alles Deſſen, was die Formen füllt, aufzufinden und nachzuweiſen ſei. Es ſcheint eine dunkle Erkenntniß hievon geweſen zu ſeyn, welche der Kabbala und aller mathematiſchen Philoſophie der Pythagoreer, auch der Chineſen, im Y-king, den Urſprung gab: und auch in jener Schellingiſchen Schule finden wir, bei ihren mannigfaltigen Beſtrebungen die Analogie zwiſchen allen Erſcheinungen der Natur an das Licht zu ziehen, auch manche, wiewohl unglückliche Verſuche, aus den bloßen Geſetzen des Raumes und der Zeit Naturgeſetze abzuleiten. Indeſſen kann man nicht wiſſen, wie weit einmal ein genialer Kopf beide Beſtrebungen realiſiren wird.

Wenn nun gleich der Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich nie aus den Augen zu laſſen iſt, und daher die

Identität des in allen Ideen objektivirten Willens nie (weil er bestimmte Stufen seiner Objektität hat) verdreht werden darf zu einer Identität der einzelnen Ideen selbst, in denen er erscheint, und daher z. B. nimmermehr die chemische, oder elektrische Anziehung zurückgeführt werden darf auf die Anziehung durch Schwere, wenn gleich ihre innere Analogie erkannt wird und die ersteren gleichsam als höhere Potenzen dieser letzteren angesehen werden können; ebenso wenig, als die innere Analogie des Baues aller Thiere berechtigt, die Arten zu vermischen und zu identifiziren und etwan die vollkommeneren für Spielarten der unvollkommeneren zu erklären; wenn also endlich auch die physiologischen Funktionen nie auf chemische oder physische Prozesse zurückzuführen sind, so kann man doch, zur Rechtfertigung dieses Verfahrens innerhalb gewisser Schranken, Folgendes mit vieler Wahrscheinlichkeit annehmen.

Wenn von den Erscheinungen des Willens, auf den niedrigeren Stufen seiner Objektivation, also im Unorganischen, mehrere unter einander in Konflikt gerathen, indem jede, am Leitfaden der Kausalität, sich der vorhandenen Materie bemächtigen will; so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höhern Idee hervor, welche die vorhin dagewesenen unvollkommeneren alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehen läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben zu immer höherer Objektivation begreiflich ist. Wir sehen daher z. B. im Festwerden der Knochen ein unverkennbares Analogon der Krystallisation, als welche ursprünglich den Kalk beherrschte, obgleich die Ossifikation nie auf Krystallisation zurückzuführen ist. Schwächer zeigt sich die Analogie im Festwerden des Fleisches. So auch ist die Mischung der Säfte im thierischen Körper und die Sekretion ein Analogon der chemischen Mischung und Abscheidung, sogar wirken die Gesetze dieser dabei noch fort, aber untergeordnet, sehr modifizirt, von einer höhern Idee überwältigt; daher bloß chemische Kräfte, außerhalb des Organismus, nie solche Säfte liefern werden; sondern

Encheiresin naturae nennt es die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.

Die aus solchem Siege über mehrere niedere Ideen, oder Objektivationen des Willens, hervorgehende vollkommenere gewinnt, eben dadurch, daß sie von jeder überwältigten, ein höher potenzirtes Analogon in sich aufnimmt, einen ganz neuen Charakter: der Wille objektivirt sich auf eine neue deutlichere Art: es entsteht, ursprünglich durch generatio aequivoca, nachher durch Assimilation an den vorhandenen Keim, organischer Saft, Pflanze, Thier, Mensch. Also aus dem Streit niedrigerer Erscheinungen geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller in höherm Grade verwirklichende hervor. — Es herrscht demnach schon hier das Gesetz: serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco.

Ich wollte, daß es mir möglich gewesen wäre, durch die Klarheit der Darstellung, die dem Stoffe anhängende Dunkelheit dieser Gedanken zu überwinden: allein ich sehe gar wohl, daß die eigene Betrachtung des Lesers mir sehr zu Hülfe kommen muß, wenn ich nicht unverstanden bleiben, oder mißverstanden werden soll. — Der gegebenen Ansicht gemäß, wird man zwar im Organismus die Spuren chemischer und physischer Wirkungsarten nachweisen, aber nie ihn aus diesen erklären können; weil er keineswegs ein durch das vereinigte Wirken solcher Kräfte, also zufällig hervorgebrachtes Phänomen ist, sondern eine höhere Idee, welche sich jene niedrigeren durch *überwältigende Assimilation* unterworfen hat; weil der in allen Ideen sich objektivirende *eine* Wille, indem er zur höchstmöglichen Objektivation strebt, hier die niedern Stufen seiner Erscheinung, nach einem Konflikt derselben, aufgiebt, um auf einer höhern desto mächtiger zu erscheinen. Kein Sieg ohne Kampf: indem die höhere Idee, oder Willensobjektivation, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenn gleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeußerung ihres Wesens zu gelangen. Wie der Magnet, der ein Eisen gehoben hat, einen fortdauernden Kampf mit der Schwere unterhält, welche, als die niedrigste Objektivation des Willens, ein ursprünglicheres Recht auf die Materie jenes Eisens hat, in welchem steten Kampf der Magnet sich sogar stärkt, indem der Widerstand ihn gleichsam zu größerer Anstrengung reizt; ebenso unterhält jede und auch die

Willenserſcheinung, welche ſich im menſchlichen Organismus darſtellt, einen dauernden Kampf gegen die vielen phyſiſchen und chemiſchen Kräfte, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht auf jene Materie haben. Daher ſinkt der Arm, den man eine Weile, mit Ueberwältigung der Schwere, gehoben gehalten: daher iſt das behagliche Gefühl der Geſundheit, welches den Sieg der Idee des ſich ſeiner bewußten Organismus über die phyſiſchen und chemiſchen Geſetze, welche urſprünglich die Säfte des Leibes beherrſchen, ausdrückt, doch ſo oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewiſſen, größern oder kleinern Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerſtand jener Kräfte hervorgeht, und wodurch ſchon der vegetative Theil unſeres Lebens mit einem leiſen Leiden beſtändig verknüpft iſt. Daher auch deprimirt die Verdauung alle animaliſchen Funktionen, weil ſie die ganze Lebenskraft in Anſpruch nimmt zur Ueberwältigung chemiſcher Naturkräfte durch die Aſſimilation. Daher alſo überhaupt die Laſt des phyſiſchen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes, indem endlich, durch Umſtände begünſtigt, jene unterjochten Naturkräfte dem, ſelbſt durch den ſteten Sieg ermüdeten, Organismus die ihnen entriſſene Materie wieder abgewinnen, und zur ungehinderten Darſtellung ihres Weſens gelangen. Man kann daher auch ſagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er iſt, nur darſtellt nach Abzug des Theiles ſeiner Kraft, welche verwendet wird auf Ueberwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie ſtreitig machen. Dieſes ſcheint dem Jakob Böhm vorgeſchwebt zu haben, wenn er irgendwo ſagt, alle Leiber der Menſchen und Thiere, ja alle Pflanzen ſeien eigentlich halb todt. Jenachdem nun dem Organismus die Ueberwältigung jener, die tieferen Stufen der Objektität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommeneren oder unvollkommeneren Ausdruck ſeiner Idee, d. h. ſteht näher oder ferner dem *Ideal*, welchem in ſeiner Gattung die Schönheit zukommt.

So ſehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechſel des Sieges, und werden eben darin weiterhin die dem Willen weſentliche Entzweiung mit ſich ſelbſt deutlicher erkennen. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit ſtreitig. Beſtändig muß die be-

harrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Kausalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die gesammte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja, sie besteht eben wieder nur durch ihn: *ει γαρ μη ην το νεικος εν τοις πραγμασιν, ἑν αν ην ἁπαντα, ὡς φησιν Εμπεδοκλης·* (nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles. Arist. Metaph. B., 5): ist doch dieser Streit selbst nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst. Die deutlichste Sichtbarkeit erreicht dieser allgemeine Kampf in der Thierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher selbst wieder jedes Thier die Beute und Nahrung eines andern wird, d. h. die Materie, in welcher seine Idee sich darstellte, zur Darstellung einer andern abtreten muß, indem jedes Thier sein Daseyn nur durch die beständige Aufhebung eines fremden erhalten kann; so daß der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht, weil es alle anderen überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauch ansieht, dasselbe Geschlecht jedoch auch, wie wir im vierten Buche finden werden, in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird. Inzwischen werden wir denselben Streit, dieselbe Ueberwältigung ebensowohl auf den niedrigen Stufen der Objektität des Willens wiedererkennen. Viele Insekten (besonders die Ichneumoniden) legen ihre Eier auf die Haut, ja, in den Leib der Larven anderer Insekten, deren langsame Zerstörung das erste Werk der auskriechenden Brut ist. Der junge Armpolyp, der aus dem alten als ein Zweig herauswächst und sich später von ihm abtrennt, kämpft, während er noch an jenem festsitzt, schon mit ihm um die sich darbietende Beute, so daß einer sie dem andern aus dem Maule reißt (Trembley, Polypod. II, S. 110, u. III, S. 165). In dieser Art liefert aber das grellste Beispiel die Bulldogs-Ameise (bulldog-ant) in Australien: nämlich wenn man sie durchschneidet, beginnt ein Kampf zwischen dem Kopf- und dem Schwanztheil: jener greift diesen mit seinem Gebiß an, und dieser wehrt sich

tapfer, durch Stechen auf jenen: der Kampf pflegt eine halbe Stunde zu dauern, bis sie sterben, oder von anderen Ameisen weggeschleppt werden. Der Vorgang findet jedes Mal Statt. (Aus einem Briefe von Howitt, im W. Journal, abgedruckt in Galignani's Messenger, vom 17. Nov. 1855.) An den Ufern des Missouri sieht man bisweilen eine mächtige Eiche von einer riesenhaften wilden Weinrebe, am Stamm und allen Aesten, so umwunden, gefesselt und geschnürt, daß sie, wie erstickt, verwelken muß. Das Selbe zeigt sich sogar auf den niedrigsten Stufen, z. B. wo durch organische Assimilation Wasser und Kohle in Pflanzensaft, oder Pflanze oder Brod in Blut verwandelt wird, und so überall, wo mit Beschränkung der chemischen Kräfte auf eine untergeordnete Wirkungsart, animalische Sekretion vor sich geht; dann auch in der unorganischen Natur, wann z. B. anschießende Krystalle sich begegnen, kreuzen und gegenseitig so stören, daß sie nicht die rein auskrystallisirte Form zeigen können, wie denn fast jede Druse das Abbild eines solchen Streites des Willens auf jener so niedrigen Stufe seiner Objektivation ist; oder auch wann ein Magnet dem Eisen die Magneticität aufzwingt, um seine Idee auch hier darzustellen; oder auch wann der Galvanismus die Wahlverwandtschaften überwältigt, die festesten Verbindungen zersetzt, die chemischen Gesetze so sehr aufhebt, daß die Säure eines am negativen Pol zersetzten Salzes zum positiven Pol muß, ohne mit den Alkalien, durch die sie unterwegs geht, sich verbinden, oder nur den Lakmus, welchen sie antrifft, röthen zu dürfen. Im Großen zeigt es sich in dem Verhältniß zwischen Centralkörper und Planet: dieser, obgleich in entschiedener Abhängigkeit, widersteht noch immer, gleichwie die chemischen Kräfte im Organismus; woraus dann die beständige Spannung zwischen Centripetal- und Centrifugalkraft hervorgeht, welche das Weltgebäude in Bewegung erhält und selbst schon ein Ausdruck ist jenes allgemeinen der Erscheinung des Willens wesentlichen Kampfes, den wir eben betrachten. Denn da jeder Körper als Erscheinung eines Willens angesehen werden muß, Wille aber nothwendig als ein Streben sich darstellt; so kann der ursprüngliche Zustand jedes zur Kugel geballten Weltkörpers nicht Ruhe seyn, sondern Bewegung, Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Rast und Ziel. Diesem steht weder das Gesetz der

Trägheit, noch das der Kausalität entgegen: denn da, nach jenem, die Materie als solche gegen Ruhe und Bewegung gleichgültig ist, so kann Bewegung, so gut wie Ruhe, ihr ursprünglicher Zustand seyn; daher, wenn wir sie in Bewegung vorfinden, wir ebenso wenig berechtigt sind vorauszusetzen, daß derselben ein Zustand der Ruhe vorhergegangen sei, und nach der Ursache des Eintritts der Bewegung zu fragen, als umgekehrt, wenn wir sie in Ruhe fänden, wir eine dieser vorhergegangene Bewegung vorauszusetzen und nach der Ursach ihrer Aufhebung zu fragen hätten. Daher ist kein erster Anstoß für die Centrifugalkraft zu suchen, sondern sie ist, bei den Planeten, nach Kants und Laplaces Hypothese, Ueberbleibsel der ursprünglichen Rotation des Centralkörpers, von welchem jene sich, bei dessen Zusammenziehung, getrennt haben. Diesem selbst aber ist Bewegung wesentlich: er rotirt noch immer und fliegt zugleich dahin im endlosen Raum, oder cirkulirt vielleicht um einen größern, uns unsichtbaren Centralkörper. Diese Ansicht stimmt gänzlich überein mit der Muthmaaßung der Astronomen von einer Centralsonne, wie auch mit dem wahrgenommenen Fortrücken unseres ganzen Sonnensystems, vielleicht auch des ganzen Sternhaufens, dem unsere Sonne angehört, daraus endlich auf ein allgemeines Fortrücken aller Fixsterne, mit sammt der Centralsonne, zu schließen ist, welches freilich im unendlichen Raum alle Bedeutung verliert (da Bewegung im absoluten Raum von der Ruhe sich nicht unterscheidet) und eben hiedurch, wie schon unmittelbar durch das Streben und Fliegen ohne Ziel, zum Ausdruck jener Nichtigkeit, jener Ermangelung eines letzten Zweckes wird, welche wir, am Schlusse dieses Buches, dem Streben des Willens in allen seinen Erscheinungen werden zuerkennen müssen; daher eben auch wieder endloser Raum und endlose Zeit die allgemeinsten und wesentlichsten Formen seiner gesammten Erscheinung seyn mußten, als welche sein ganzes Wesen auszudrücken da ist. — Wir können endlich den in Betrachtung genommenen Kampf aller Willenserscheinungen gegen einander sogar schon in der bloßen Materie, als solcher betrachtet, wiedererkennen, sofern nämlich das Wesen ihrer Erscheinung von Kant richtig ausgesprochen ist als Repulsiv- und Attraktivkraft; so daß schon sie nur in einem Kampf entgegenstrebender Kräfte ihr Daseyn hat. Abstrahiren wir von

aller chemiſchen Verſchiedenheit der Materie, oder denken uns in die Kette der Urſachen und Wirkungen ſo weit zurück, daß noch keine chemiſche Differenz da iſt; ſo bleibt uns die bloße Materie, die Welt zu einer Kugel geballt, deren Leben, d. h. Objektivation des Willens, nun jener Kampf zwiſchen Attraktions- und Repulſionskraft ausmacht, jene als Schwere, von allen Seiten zum Centrum drängend, dieſe als Undurchdringlichkeit, ſei es durch Starrheit oder Elaſticität, jener widerſtrebend, welcher ſtete Drang und Widerſtand als die Objektität des Willens auf der allerunterſten Stufe betrachtet werden kann und ſchon dort deſſen Charakter ausdrückt.

So ſähen wir denn hier, auf der unterſten Stufe, den Willen ſich darſtellen als einen blinden Drang, ein finſteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. Es iſt die einfachſte und ſchwächſte Art ſeiner Objektivation. Als ſolcher blinder Drang und erkenntnißloſes Streben erſcheint er aber noch in der ganzen unorganiſchen Natur, in allen den urſprünglichen Kräften, welche aufzuſuchen und ihre Geſetze kennen zu lernen, Phyſik und Chemie beſchäftigt ſind, und jede von welchen ſich uns in Millionen ganz gleichartiger und geſetzmäßiger, keine Spur von individuellem Charakter ankündigender Erſcheinungen darſtellt, ſondern bloß vervielfältigt durch Zeit und Raum, d. i. durch das principium individuationis, wie ein Bild durch die Facetten eines Glaſes vervielfältigt wird.

Von Stufe zu Stufe ſich deutlicher objektivirend, wirkt dennoch auch im Pflanzenreich, wo nicht mehr eigentliche Urſachen, ſondern Reize das Band ſeiner Erſcheinungen ſind, der Wille doch noch völlig erkenntnißlos, als finſtere treibende Kraft, und ſo endlich auch noch im vegetativen Theil der thieriſchen Erſcheinung, in der Hervorbringung und Ausbildung jedes Thieres und in der Unterhaltung der innern Oekonomie deſſelben, wo immer nur noch bloße Reize ſeine Erſcheinung nothwendig beſtimmen. Die immer höher ſtehenden Stufen der Objektität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum, welches die Idee darſtellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize ſeine zu aſſimilirende Nahrung erhalten konnte; weil ſolcher Reiz abgewartet werden muß, hier aber die Nahrung eine ſpecieller beſtimmte iſt, und bei der immer mehr angewachſenen Mannigfaltigkeit der Erſcheinun-

gen das Gedränge und Gewirre so groß geworden ist, daß sie einander stören, und der Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte Individuum seine Nahrung erwarten muß, zu ungünstig seyn würde. Die Nahrung muß daher aufgesucht, ausgewählt werden, von dem Punkt an, wo das Thier dem Ei oder Mutterleibe, in welchem es erkenntnißlos vegetirte, sich entwunden hat. Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntniß nothwendig, welche also eintritt als ein auf dieser Stufe der Objektivation des Willens erfordertes Hülfsmittel, *μηχανη*, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Sie tritt hervor, repräsentirt durch das Gehirn oder ein größeres Ganglion, eben wie jede andere Bestrebung oder Bestimmung des sich objektivirenden Willens durch ein Organ repräsentirt ist, d.h. für die Vorstellung sich als ein Organ darstellt*). — Allein mit diesem Hülfsmittel, dieser *μηχανη*, steht nun, mit einem Schlage, die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille, der bis hieher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches nothwendig wurde, zur Aufhebung des Nachtheils, der aus dem Gedränge und der komplicirten Beschaffenheit seiner Erscheinungen eben den vollendetesten erwachsen würde. Die bisherige unfehlbare Sicherheit und Gesetzmäßigkeit, mit welcher er in der unorganischen und bloß vegetativen Natur wirkte, beruhte darauf, daß er allein in seinem ursprünglichen Wesen, als blinder Drang, Wille, thätig war, ohne Beihülfe, aber auch ohne Störung von einer zweiten ganz andern Welt, der Welt als Vorstellung, welche zwar nur das Abbild seines eigenen Wesens, aber doch ganz anderer Natur ist und jetzt eingreift in den Zusammenhang seiner Erscheinungen. Dadurch hört nunmehr die unfehlbare Sicherheit derselben auf. Die Thiere sind schon dem Schein, der Täuschung

*) Hiezu Kap. 22 des zweiten Bandes; wie auch in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", S. 54 ff. u. S. 70—79 der ersten, oder S. 46 ff. u. S. 63—72 der zweiten Auflage.

ausgeſetzt. Sie haben indeſſen bloß anſchauliche Vorſtellungen, keine Begriffe, keine Reflexion, ſind daher an die Gegenwart gebunden, können nicht die Zukunft berückſichtigen. — Es ſcheint als ob dieſe vernunftloſe Erkenntniß nicht in allen Fällen hinreichend zu ihrem Zweck geweſen ſei und bisweilen gleichſam einer Nachhülfe bedurft habe. Denn es bietet ſich uns die ſehr merkwürdige Erſcheinung dar, daß das blinde Wirken des Willens und das von der Erkenntniß erleuchtete, in zwei Arten von Erſcheinungen, auf eine höchſt überraſchende Weiſe, eines in das Gebiet des andern hinübergreifen. Einmal nämlich finden wir, mitten unter dem von der anſchaulichen Erkenntniß und ihren Motiven geleiteten Thun der Thiere, ein ohne dieſe, alſo mit der Nothwendigkeit des blindwirkenden Willens vollzogenes, in den Kunſttrieben, welche, durch kein Motiv, noch Erkenntniß geleitet, das Anſehen haben, als brächten ſie ihre Werke ſogar auf abſtrakte, vernünftige Motive zu Stande. Der andere dieſem entgegengeſetzte Fall iſt der, wo umgekehrt das Licht der Erkenntniß in die Werkſtätte des blindwirkenden Willens eindringt und die vegetativen Funktionen des menſchlichen Organismus beleuchtet: im magnetiſchen Hellſehen. — Endlich nun da, wo der Wille zum höchſten Grade ſeiner Objektivation gelangt iſt, reicht die den Thieren aufgegangene Erkenntniß des Verſtandes, dem die Sinne die Data liefern, woraus bloße Anſchauung, die an die Gegenwart gebunden iſt, hervorgeht, nicht mehr zu: das komplicirte, vielſeitige, bildſame, höchſt bedürftige und unzähligen Verletzungen ausgeſetzte Weſen, der Menſch, mußte, um beſtehen zu können, durch eine doppelte Erkenntniß erleuchtet werden, gleichſam eine höhere Potenz der anſchaulichen Erkenntniß mußte zu dieſer hinzutreten, eine Reflexion jener: die Vernunft als das Vermögen abſtrakter Begriffe. Mit dieſer war Beſonnenheit da, enthaltend Ueberblick der Zukunft und Vergangenheit, und, in Folge derſelben, Ueberlegung, Sorge, Fähigkeit des prämeditirten, von der Gegenwart unabhängigen Handelns, endlich auch völlig deutliches Bewußtſeyn der eigenen Willensentſcheidungen als ſolcher. Trat nun ſchon mit der bloß anſchauenden Erkenntniß die Möglichkeit des Scheines und der Täuſchung ein, wodurch die vorige Unfehlbarkeit im erkenntnißloſen Treiben des Willens aufgehoben wurde, deshalb Inſtinkt und Kunſttrieb, als erkenntnißloſe Willensäußerungen, mitten

unter den von Erkenntniß geleiteten, ihm zu Hülfe kommen mußten; so geht mit dem Eintritt der Vernunft jene Sicherheit und Untrüglichkeit der Willensäußerungen (welche am andern Extrem, in der unorganischen Natur, sogar als strenge Gesetzmäßigkeit erscheint) fast ganz verloren: der Instinkt tritt völlig zurück, die Ueberlegung, welche jetzt Alles ersetzen soll, gebiert (wie im ersten Buche ausgeführt) Schwanken und Unsicherheit: der Irrthum wird möglich, welcher in vielen Fällen die adäquate Objektivation des Willens durch Thaten hindert. Denn, wenn gleich der Wille schon im Charakter seine bestimmte und unveränderliche Richtung genommen hat, welcher entsprechend das Wollen selbst unfehlbar, nach Anlaß der Motive, eintritt; so kann doch der Irrthum die Aeußerungen desselben verfälschen, indem dann Wahnmotive gleich wirklichen einfließen und diese aufheben*): so z. B. wenn Superstition eingebildete Motive unterschiebt, die den Menschen zu einer Handlungsweise zwingen, welche der Art, wie sein Wille, unter den vorhandenen Umständen, sich sonst äußern würde, gerade entgegengesetzt ist: Agamemnon schlachtet seine Tochter; ein Geizhals spendet Almosen, aus reinem Egoismus, in der Hoffnung dereinstiger hundertfacher Wiedererstattung, u. s. f.

Die Erkenntniß überhaupt, vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höhern Stufen seiner Objektivation, als eine bloße *μηχανη*, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes. Ursprünglich also zum Dienste des Willens, zur Vollbringung seiner Zwecke bestimmt, bleibt sie ihm auch fast durchgängig gänzlich dienstbar: so in allen Thieren und in beinahe allen Menschen. Jedoch werden wir im dritten Buche sehen, wie in einzelnen Menschen die Erkenntniß sich dieser Dienstbarkeit entziehen, ihr Joch abwerfen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich bestehen kann, als bloßer klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunst hervorgeht; endlich im vierten Buch, wie durch diese Art der Erkenntniß, wenn sie auf den Willen zurückwirkt, die Selbst-

*) Die Scholastiker sagten daher recht gut: Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Siehe Suarez, Disp. metaph. disp. XXIII, sect. 7 et 8.

aufhebung deſſelben eintreten kann, d.i. die Reſignation, welche das letzte Ziel, ja, das innerſte Weſen aller Tugend und Heiligkeit, und die Erlöſung von der Welt iſt.

§. 28.

Wir haben die große Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Erſcheinungen betrachtet, in denen der Wille ſich objektivirt; ja, wir haben ihren endloſen und unverſöhnlichen Kampf gegen einander geſehen. Dennoch iſt, unſerer ganzen bisherigen Darſtellung zufolge, der Wille ſelbſt, als Ding an ſich, keineswegs begriffen in jener Vielheit, jenem Wechſel. Die Verſchiedenheit der (Platoniſchen) Ideen, d. i. Abſtufungen der Objektivation, die Menge der Individuen, in welchen jede von dieſen ſich darſtellt, der Kampf der Formen um die Materie: dies Alles trifft nicht ihn, ſondern iſt nur die Art und Weiſe ſeiner Objektivation, und hat nur durch dieſe eine mittelbare Relation zu ihm, vermöge welcher es zum Ausdruck ſeines Weſens für die Vorſtellung gehört. Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber nur eine und dieſelbe Flamme iſt, welche ihnen allen die Sichtbarkeit ertheilt; ſo iſt in allen mannigfaltigen Erſcheinungen, welche neben einander die Welt füllen, oder nach einander als Begebenheiten ſich verdrängen, doch nur der eine Wille das Erſcheinende, deſſen Sichtbarkeit, Objektität das Alles iſt, und der unbewegt bleibt mitten in jenem Wechſel: er allein iſt das Ding an ſich: alles Objekt aber iſt Erſcheinung, Phänomen, in Kants Sprache zu reden. — Obgleich im Menſchen, als (Platoniſcher) Idee, der Wille ſeine deutlichſte und vollkommenſte Objektivation findet; ſo konnte dennoch dieſe allein ſein Weſen nicht ausdrücken. Die Idee des Menſchen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erſcheinen, nicht allein und abgeriſſen ſich darſtellen, ſondern mußte begleitet ſeyn von der Stufenfolge abwärts durch alle Geſtaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganiſchen: ſie alle erſt ergänzen ſich zur vollſtändigen Objektivation des Willens; ſie werden von der Idee des Menſchen ſo vorausgeſetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeſte, Stamm und Wurzel vorausſetzen: ſie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Menſch iſt. Auch kann man, wenn

man an Vergleichungen Wohlgefallen hat, sagen: ihre Erscheinung begleitet die des Menschen so nothwendig, wie das volle Licht begleitet ist von den allmäligen Gradationen aller Halbschatten, durch die es sich in die Finsterniß verliert: oder auch man kann sie den Nachhall des Menschen nennen und sagen: Thier und Pflanze sind die herabsteigende Quint und Terz des Menschen, das unorganische Reich ist die untere Oktav. Die ganze Wahrheit dieses letzten Gleichnisses wird uns aber erst deutlich werden, wenn wir, im folgenden Buche, die tiefe Bedeutsamkeit der Musik zu ergründen suchen und sich uns zeigen wird, wie die durch hohe leichtbewegliche Töne im Zusammenhang fortschreitende Melodie, in gewissem Sinn, als das durch Reflexion Zusammenhang habende Leben und Streben des Menschen darstellend, anzusehen ist, wo dann dagegen die unzusammenhängenden Ripienstimmen und der schwerbewegliche Baß, aus denen die zur Vollständigkeit der Musik nothwendige Harmonie hervorgeht, die übrige thierische und erkenntnißlose Natur abbilden. Doch davon an seinem Orte, wo es nicht mehr so paradox klingen wird. — Wir finden aber auch jene innere, von der adäquaten Objektität des Willens unzertrennliche Nothwendigkeit der Stufenfolge seiner Erscheinungen, in dem Ganzen dieser selbst, durch eine äußere Nothwendigkeit ausgedrückt, durch diejenige nämlich, vermöge welcher der Mensch zu seiner Erhaltung der Thiere bedarf, diese stufenweise eines des andern, dann auch der Pflanzen, welche wieder des Bodens bedürfen, des Wassers, der chemischen Elemente und ihrer Mischungen, des Planeten, der Sonne, der Rotation und des Umlaufs um diese, der Schiefe der Ekliptik u. s. f. — Im Grunde entspringt dies daraus, daß der Wille an sich selber zehren muß, weil außer ihm nichts da ist und er ein hungriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden.

Wie die Erkenntniß der Einheit des Willens, als Dinges an sich, in der unendlichen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, allein den wahren Aufschluß giebt über jene wundersame, unverkennbare Analogie aller Produktionen der Natur, jene Familienähnlichkeit, die sie als Variationen des selben, nicht mitgegebenen Themas betrachten läßt; so wird gleichermaaßen durch die deutlich und tief gefaßte Erkenntniß jener Har-

monie, jenes wesentlichen Zusammenhanges aller Theile der Welt, jener Nothwendigkeit ihrer Abstufung, welche wir soeben betrachtet haben, sich uns eine wahre und genügende Einsicht öffnen in das innere Wesen und die Bedeutung der unleugbaren *Zweckmäßigkeit* aller organischen Naturprodukte, die wir sogar a priori bei der Betrachtung und Beurtheilung derselben voraussetzen.

Diese *Zweckmäßigkeit* ist doppelter Art: theils eine *innere*, d. h. eine so geordnete Uebereinstimmung aller Theile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht, und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt. Theils aber ist die Zweckmäßigkeit eine *äußere*, nämlich ein Verhältniß der unorganischen Natur zu der organischen überhaupt, oder auch einzelner Theile der organischen Natur zu einander, welches die Erhaltung der gesammten organischen Natur, oder auch einzelner Thiergattungen, möglich macht und daher als Mittel zu diesem Zweck unserer Beurtheilung entgegentritt.

Die *innere Zweckmäßigkeit* tritt nun folgendermaaßen in den Zusammenhang unserer Betrachtung. Wenn, dem Bisherigen zufolge, alle Verschiedenheiten der Gestalten in der Natur und alle Vielheit der Individuen nicht dem Willen, sondern nur seiner Objektität und der Form dieser angehört; so folgt nothwendig, daß er untheilbar und in jeder Erscheinung ganz gegenwärtig ist, wiewohl die Grade seiner Objektivation, die (Platonischen) Ideen, sehr verschieden sind. Wir können, zu leichterer Faßlichkeit, diese verschiedenen Ideen als einzelne und an sich einfache Willensakte betrachten, in denen sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt: die Individuen aber sind wieder Erscheinungen der Ideen, also jener Akte, in Zeit und Raum und Vielheit. — Nun behält, auf den niedrigsten Stufen der Objektität, ein solcher Akt (oder eine Idee) auch in der Erscheinung seine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erscheinen, einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwickelungen in der Zeit bedarf, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck seines Wesens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche sich in irgend einer allgemeinen Naturkraft offenbart, immer nur eine einfache Aeußerung, wenn gleich diese nach Maaßgabe der äußeren Verhältnisse sich verschieden darstellt: sonst könnte auch

ihre Identität gar nicht nachgewiesen werden, welches eben geschieht durch Absonderung der bloß aus den äußeren Verhältnissen entspringenden Verschiedenheit. Ebenso hat der Krystall nur eine Lebensäußerung, sein Anschießen, welche nachher an der erstarrten Form, dem Leichnam jenes momentanen Lebens, ihren völlig hinreichenden und erschöpfenden Ausdruck hat. Schon die Pflanze aber drückt die Idee, deren Erscheinung sie ist, nicht mit einem Male und durch eine einfache Aeußerung aus, sondern in einer Succession von Entwickelungen ihrer Organe, in der Zeit. Das Thier entwickelt nicht nur auf gleiche Weise, in einer Succession oft sehr verschiedener Gestalten (Metamorphose) seinen Organismus; sondern diese Gestalt selbst, obwohl schon Objektität des Willens auf dieser Stufe, reicht doch nicht hin zur vollständigen Darstellung seiner Idee, vielmehr wird diese erst ergänzt durch die Handlungen des Thieres, in denen sein empirischer Charakter, welcher in der ganzen Species derselbe ist, sich ausspricht und erst die vollständige Offenbarung der Idee ist, wobei sie den bestimmten Organismus als Grundbedingung voraussetzt. Beim Menschen ist schon in jedem Individuo der empirische Charakter ein eigenthümlicher (ja, wie wir im vierten Buche sehen werden, bis zur völligen Aufhebung des Charakters der Species, nämlich durch Selbstaufhebung des ganzen Wollens). Was, durch die nothwendige Entwickelung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen, als empirischer Charakter erkannt wird, ist, mit Abstraktion von dieser zeitlichen Form der Erscheinung, der intelligible Charakter, nach dem Ausdrucke Kants, der in der Nachweisung dieser Unterscheidung und Darstellung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, d. h. eigentlich zwischen dem Willen als Ding an sich und seiner Erscheinung in der Zeit, sein unsterbliches Verdienst besonders herrlich zeigt*). Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensakt, der sich in ihr offen-

*) Siehe „Kritik der reinen Vernunft, Auflösung der kosmol. Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten", S. 560—586 der fünften u. S. 532 ff. der ersten Auflage, und „Kritik der praktischen Vernunft", vierte Auflage, S. 169—179. Rosenkranz' Ausgabe, S. 224 ff. Vergl. meine Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 43.

bart, zusammen: insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch der jeder Thierspecies, ja jeder Pflanzenspecies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur, als Erscheinung eines intelligibeln Charakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes anzusehen. — Beiläufig möchte ich hier aufmerksam machen auf die Naivetät, mit der jede Pflanze ihren ganzen Charakter durch die bloße Gestalt ausspricht und offen darlegt, ihr ganzes Seyn und Wollen offenbart, wodurch die Physiognomien der Pflanzen so interessant sind; während das Thier, um seiner Idee nach erkannt zu werden, schon in seinem Thun und Treiben beobachtet, der Mensch vollends erforscht und versucht seyn will, da ihn Vernunft der Verstellung in hohem Grade fähig macht. Das Thier ist um ebenso viel naiver als der Mensch, wie die Pflanze naiver ist als das Thier. Im Thiere sehen wir den Willen zum Leben gleichsam nackter, als im Menschen, wo er mit so vieler Erkenntniß überkleidet und zudem durch die Fähigkeit der Verstellung verhüllt ist, daß sein wahres Wesen fast nur zufällig und stellenweise zum Vorschein kommt. Ganz nackt, aber auch viel schwächer, zeigt er sich in der Pflanze, als bloßer, blinder Drang zum Daseyn, ohne Zweck und Ziel. Denn diese offenbart ihr ganzes Wesen dem ersten Blick und mit vollkommener Unschuld, die nicht darunter leidet, daß sie die Genitalien, welche bei allen Thieren den versteckteſten Platz erhalten haben, auf ihrem Gipfel zur Schau trägt. Diese Unschuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnißlosigkeit: nicht im Wollen, sondern im Wollen mit Erkenntniß liegt die Schuld. Jede Pflanze erzählt nun zunächst von ihrer Heimath, dem Klima derselben und der Natur des Bodens, dem sie entsprossen ist. Daher erkennt selbst der wenig Geübte leicht, ob eine exotische Pflanze der tropischen, oder der gemäßigten Zone angehöre, und ob sie im Wasser, im Sumpfe, auf Bergen, oder auf der Haide wachse. Außerdem aber spricht jede Pflanze noch den speciellen Willen ihrer Gattung aus und sagt etwas, das sich in keiner andern Sprache ausdrücken läßt. — Aber jetzt zur Anwendung des Gesagten auf die teleologische Betrachtung der Organismen, sofern sie ihre innere Zweckmäßigkeit betrifft. Wenn in der unorganischen Natur die überall als ein einziger Willensakt zu betrachtende Idee sich auch nur in einer einzigen und

immer gleichen Aeußerung offenbart, und man daher sagen kann, daß hier der empirische Charakter unmittelbar der Einheit des intelligibeln theilhaft ist, gleichsam mit ihm zusammenfällt, weshalb hier keine innere Zweckmäßigkeit sich zeigen kann; wenn dagegen alle Organismen, durch eine Succession von Entwickelungen nach einander, welche durch eine Mannigfaltigkeit verschiedener Theile neben einander bedingt ist, ihre Idee darstellen, also die Summe der Aeußerungen ihres empirischen Charakters erst in der Zusammenfassung Ausdruck des intelligibeln ist; so hebt dieses nothwendige Nebeneinander der Theile und Nacheinander der Entwickelung doch nicht die Einheit der erscheinenden Idee, des sich äußernden Willensaktes, auf: vielmehr findet diese Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der nothwendigen Beziehung und Verkettung jener Theile und Entwickelungen mit einander, nach dem Gesetz der Kausalität. Da es der einzige und untheilbare und eben dadurch ganz mit sich selbst übereinstimmende Wille ist, der sich in der ganzen Idee, als wie in einem Akt offenbart; so muß seine Erscheinung, obwohl in eine Verschiedenheit von Theilen und Zuständen auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Uebereinstimmung derselben jene Einheit wieder zeigen: dies geschieht durch eine nothwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Theile von einander, wodurch auch in der Erscheinung die Einheit der Idee wiederhergestellt wird. Demzufolge erkennen wir nun jene verschiedenen Theile und Funktionen des Organismus wechselseitig als Mittel und Zweck von einander, den Organismus selbst aber als den letzten Zweck aller. Folglich ist sowohl das Auseinandertreten der an sich einfachen Idee in die Vielheit der Theile und der Zustände des Organismus einerseits, als die Wiederherstellung ihrer Einheit durch die nothwendige Verknüpfung jener Theile und Funktionen, dadurch daß sie Ursach und Wirkung, also Mittel und Zweck, von einander sind, andererseits, nicht dem erscheinenden Willen als solchem, dem Dinge an sich, sondern nur seiner Erscheinung in Raum, Zeit und Kausalität (lauter Gestalten des Satzes vom Grunde, der Form der Erscheinung) eigenthümlich und wesentlich. Sie gehören der Welt als Vorstellung, nicht der Welt als Wille an: sie gehören zur Art und Weise, wie der Wille Objekt, d. i. Vorstellung wird, auf dieser Stufe seiner Objektität. Wer in den Sinn dieser

vielleicht etwas schwierigen Erörterung eingedrungen ist, wird nunmehr recht eigentlich die Lehre Kants verstehen, welche dahin geht, daß sowohl die Zweckmäßigkeit des Organischen, als auch die Gesetzmäßigkeit des Unorganischen, allererst von unserm Verstande in die Natur hineingebracht wird, daher beide nur der Erscheinung, nicht dem Dinge an sich zukommen. Die oben erwähnte Verwunderung, über die unfehlbare Konstanz der Gesetzmäßigkeit der unorganischen Natur ist im Wesentlichen dieselbe mit der, über die Zweckmäßigkeit der organischen Natur: denn in beiden Fällen überrascht uns nur der Anblick der ursprünglichen Einheit der Idee, welche, für die Erscheinung, die Form der Vielheit und Verschiedenheit angenommen hatte*).

Was nun, nach der oben gemachten Eintheilung, die zweite Art der Zweckmäßigkeit, die äußere betrifft, welche sich nicht in der innern Oekonomie der Organismen, sondern in der Unterstützung und Hülfe zeigt, welche sie von Außen, sowohl von der unorganischen Natur, als einer vom andern erhalten; so findet dieselbe ihre Erklärung im Allgemeinen ebenfalls in der eben aufgestellten Erörterung, indem ja die ganze Welt, mit allen ihren Erscheinungen, die Objektität des einen und untheilbaren Willens ist, die Idee, welche sich zu allen andern Ideen verhält, wie die Harmonie zu den einzelnen Stimmen, daher jene Einheit des Willens sich auch in der Uebereinstimmung aller Erscheinungen desselben zu einander zeigen muß. Allein wir können diese Einsicht zu viel größerer Deutlichkeit erheben, wenn wir auf die Erscheinungen jener äußern Zweckmäßigkeit und Uebereinstimmung der verschiedenen Theile der Natur zu einander etwas näher eingehen, welche Erörterung zugleich auch auf die vorhergehende Licht zurückwerfen wird. Wir werden aber dahin am besten durch Betrachtung folgender Analogie gelangen.

Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen ist, als eine besondere Idee, entsprechend einem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden. Dieser Akt selbst wäre dann sein intelligibler Charakter, sein empirischer aber

*) Vergleiche „Ueber den Willen in der Natur", am Schlusse der Rubrik „Vergleichende Anatomie".

die Erscheinung desselben. Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligibeln, welcher grundloser, d. h. als Ding an sich dem Satz vom Grund (der Form der Erscheinung) nicht unterworfener Wille ist, bestimmt. Der empirische Charakter muß in einem Lebenslauf das Abbild des intelligibeln liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es erfordert. Allein diese Bestimmung erstreckt sich nur auf das Wesentliche, nicht auf das Unwesentliche des demnach erscheinenden Lebenslaufes. Zu diesem Unwesentlichen gehört die nähere Bestimmung der Begebenheiten und Handlungen, welche der Stoff sind, an dem der empirische Charakter sich zeigt. Diese werden von äußeren Umständen bestimmt, welche die Motive abgeben, auf welche der Charakter seiner Natur gemäß reagirt, und da sie sehr verschieden seyn können, so wird sich nach ihrem Einfluß die äußere Gestaltung der Erscheinung des empirischen Charakters, also die bestimmte faktische oder historische Gestaltung des Lebenslaufes, richten müssen. Diese wird sehr verschieden ausfallen können, wenn gleich das Wesentliche dieser Erscheinung, ihr Inhalt, derselbe bleibt: so z. B. ist es unwesentlich, ob man um Nüsse oder Kronen spielt: ob man aber beim Spiel betrügt, oder ehrlich zu Werk geht, das ist das Wesentliche: dieses wird durch den intelligibeln Charakter, jenes durch äußern Einfluß bestimmt. Wie das selbe Thema sich in hundert Variationen darstellen kann, so der selbe Charakter in hundert sehr verschiedenen Lebensläufen. So verschiedenartig aber auch der äußere Einfluß seyn kann, so muß dennoch, wie er auch ausfalle, der sich im Lebenslauf ausdrückende empirische Charakter den intelligibeln genau objektiviren, indem er seine Objektivation dem vorgefundenen Stoffe faktischer Umstände anpaßt. — Etwas jenem Einfluß äußerer Umstände auf den im Wesentlichen durch den Charakter bestimmten Lebenslauf Analoges haben wir nun anzunehmen, wenn wir uns denken wollen, wie der Wille, im ursprünglichen Akt seiner Objektivation, die verschiedenen Ideen bestimmt, in denen er sich objektivirt, d. h. die verschiedenen Gestalten von Naturwesen aller Art, in welche er seine Objektivation vertheilt und die deswegen nothwendig eine Beziehung zu einander in der Erscheinung haben müssen. Wir müssen annehmen, daß zwischen allen jenen Erscheinungen des einen Willens ein allgemeines gegenseitiges sich

Anpaſſen und Bequemen zu einander Statt fand, wobei aber, wie wir bald deutlicher ſehen werden, alle Zeitbeſtimmung auszulaſſen iſt, da die Idee außer der Zeit liegt. Demnach mußte jede Erſcheinung ſich den Umgebungen, in die ſie eintrat, anpaſſen, dieſe aber wieder auch jener, wenn ſolche gleich in der Zeit eine viel ſpätere Stelle einnimmt; und überall ſehen wir dieſen consensus naturae. Angemeſſen darum iſt jede Pflanze ihrem Boden und Himmelsſtrich, jedes Thier ſeinem Element und der Beute, die ſeine Nahrung werden ſoll, iſt auch irgendwie einigermaaßen geſchützt gegen ſeinen natürlichen Verfolger; angemeſſen iſt das Auge dem Licht und ſeiner Brechbarkeit, die Lunge und das Blut der Luft, die Schwimmblaſe dem Waſſer, das Auge des Seehundes dem Wechſel ſeines Mediums, die waſſerhaltigen Zellen im Magen des Kameels der Dürre Afrikaniſcher Wüſten, das Segel des Nautilus dem Winde, der ſein Schiffchen treiben ſoll, und ſo bis auf die ſpeciellſten und erſtaunlichſten äußeren Zweckmäßigkeiten herab*). Nun aber iſt hiebei von allen Zeitverhältniſſen zu abſtrahiren, da ſolche nur die Erſcheinung der Idee, nicht dieſe ſelbſt betreffen können. Demgemäß iſt jene Erklärungsart auch rückwärts zu gebrauchen und nicht nur anzunehmen, daß jede Species ſich nach den vorgefundenen Umſtänden bequemte, ſondern dieſe in der Zeit vorhergegangenen Umſtände ſelbſt ebenſo Rückſicht nahmen auf die dereinſt noch kommenden Weſen. Denn es iſt ja der eine und ſelbe Wille, der ſich in der ganzen Welt objektivirt: er kennt keine Zeit, da dieſe Geſtalt des Satzes vom Grunde nicht ihm, noch ſeiner urſprünglichen Objektität, den Ideen, angehört; ſondern nur der Art und Weiſe, wie dieſe von den ſelbſt vergänglichen Individuen erkannt werden, d. h. der Erſcheinung der Ideen. Daher iſt bei unſerer gegenwärtigen Betrachtung der Art, wie die Objektivation des Willens ſich in die Ideen vertheilt, die Zeitfolge ganz ohne Bedeutung, und die Ideen, deren *Erſcheinungen*, dem Geſetz der Kauſalität, dem ſie als ſolche unterworfen ſind, gemäß, früher in die Zeitfolge eintraten, haben dadurch

*) Siehe „Ueber den Willen in der Natur", die Rubrik „Vergleichende Anatomie".

kein Vorrecht vor denen, deren Erscheinung später eintritt, welche vielmehr gerade die vollkommensten Objektivationen des Willens sind, denen sich die früheren eben so sehr anpassen mußten, wie diese jenen. Also der Lauf der Planeten, die Neigung der Ekliptik, die Rotation der Erde, die Vertheilung des festen Landes und des Meeres, die Atmosphäre, das Licht, die Wärme und alle ähnlichen Erscheinungen, welche in der Natur das sind, was in der Harmonie der Grundbaß, bequemten sich ahndungsvoll den kommenden Geschlechtern lebender Wesen, deren Träger und Erhalter sie werden sollten. Eben so bequemte sich der Boden der Ernährung der Pflanzen, diese der Ernährung der Thiere, diese der Ernährung anderer Thiere, ebenso wohl als umgekehrt alle diese wieder jenen. Alle Theile der Natur kommen sich entgegen, weil ein Wille es ist, der in ihnen allen erscheint, die Zeitfolge aber seiner ursprünglichen und allein adäquaten Objektität (diesen Ausdruck erklärt das folgende Buch), den Ideen, ganz fremd ist. Noch jetzt, da die Geschlechter sich nur zu erhalten, nicht mehr zu entstehen haben, sehen wir hin und wieder eine solche sich auf das Zukünftige erstreckende, eigentlich von der Zeitfolge gleichsam abstrahirende Vorsorge der Natur, ein Sichbequemen dessen was da ist, nach dem was noch kommen soll. So baut der Vogel das Nest für die Jungen, welche er noch nicht kennt; der Biber errichtet einen Bau, dessen Zweck ihm unbekannt ist; die Ameise, der Hamster, die Biene sammeln Vorräthe zu dem ihnen unbekannten Winter; die Spinne, der Ameisenlöwe errichten, wie mit überlegter List, Fallen für den künftigen, ihnen unbekannten Raub; die Insekten legen ihre Eier dahin, wo die künftige Brut künftig Nahrung findet. Wann, um die Blüthezeit, die weibliche Blume der diöcistischen Valisneria die Spiralwindungen ihres Stängels, von denen sie bisher an den Grund des Wassers gehalten wurde, entwickelt und dadurch auf die Oberfläche hinaufsteigt, genau dann reißt die auf dem Grunde des Wassers an einem kurzen Stängel wachsende männliche Blume sich von diesem ab und gelangt so, mit Aufopferung ihres Lebens, auf die Oberfläche, woselbst sie umherschwimmend die weibliche Blume aufsucht, welche sodann, nach geschehener Befruchtung, sich wieder durch Kontraktion ihrer Spirale zurückzieht auf den Grund, wo-

ſelbſt die Frucht ſich ausbildet*). Auch hier muß ich nochmals der Larve des männlichen Hirſchſchröters gedenken, die das Loch im Holze zu ihrer Metamorphoſe noch einmal ſo groß beißt, als die weibliche, um Raum für die künftigen Hörner zu gewinnen. Ueberhaupt alſo giebt uns der Inſtinkt der Thiere die beſte Erläuterung zur übrigen Teleologie der Natur. Denn wie der Inſtinkt ein Handeln iſt, gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denſelben; ſo iſt alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denſelben. Denn in der äußern, wie in der innern Teleologie der Natur iſt, was wir als Mittel und Zweck denken müſſen, überall nur die für unſere Erkenntnißweiſe in Raum und Zeit auseinandergetretene *Erſcheinung der Einheit des mit ſich ſelbſt ſoweit übereinſtimmenden einen Willens.*

Inzwiſchen kann das aus dieſer Einheit entſpringende ſich wechſelſeitige Anpaſſen und Sichbequemen der Erſcheinungen dennoch nicht den oben dargeſtellten, im allgemeinen Kampf der Natur erſcheinenden innern Widerſtreit tilgen, der dem Willen weſentlich iſt. Jene Harmonie geht nur ſo weit, daß ſie den *Beſtand* der Welt und ihrer Weſen möglich macht, welche daher ohne ſie längſt untergegangen wären. Daher erſtreckt ſie ſich nur auf den Beſtand der Species und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Akkomodation, die *Species* im Organiſchen und die *allgemeinen Naturkräfte* im Unorganiſchen neben einander beſtehen, ſogar ſich wechſelſeitig unterſtützen; ſo zeigt ſich dagegen der innere Widerſtreit des durch alle jene Ideen objektivirten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der *Individuen* jener Species und im beſtändigen Ringen der *Erſcheinungen* jener Naturkräfte mit einander, wie oben ausgeführt worden. Der Tummelplatz und der Gegenſtand dieſes Kampfs iſt die Materie, welche ſie wechſelſeitig einander zu entreißen ſtreben, wie auch Raum und Zeit, deren Vereinigung durch die Form der Kauſalität eigentlich die Materie iſt, wie im erſten Buche dargethan**).

*) Chatin, sur la Valisneria spiralis, in den Comptes rendus de l'acad. d. sc., Nr. 13, 1855.

**) Hiezu Kap. 26 u. 27 des zweiten Bandes.

§. 29.

Ich beſchließe hier den zweiten Haupttheil meiner Darſtellung, in der Hoffnung, daß, ſoweit es bei der allererſten Mittheilung eines noch nie dageweſenen Gedankens, der daher von den Spuren der Individualität, in welcher zuerſt er ſich erzeugte, nicht ganz frei ſeyn kann, — möglich iſt, es mir gelungen ſei, die deutliche Gewißheit mitzutheilen, daß dieſe Welt, in der wir leben und ſind, ihrem ganzen Weſen nach, durch und durch *Wille* und zugleich durch und durch *Vorſtellung* iſt; daß dieſe Vorſtellung ſchon als ſolche eine Form vorausſetzt, nämlich Objekt und Subjekt, mithin relativ iſt; und wenn wir fragen, was nach Aufhebung dieſer Form und aller ihr untergeordneten, die der Satz vom Grund ausdrückt, noch übrig bleibt; dieſes als ein von der Vorſtellung toto genere Verſchiedenes, nichts Anderes ſeyn kann, als *Wille*, der ſonach das eigentliche *Ding an ſich* iſt. Jeder findet ſich ſelbſt als dieſen Willen, in welchem das innere Weſen der Welt beſteht, ſo wie er ſich auch als das erkennende Subjekt findet, deſſen Vorſtellung die ganze Welt iſt, welche inſofern nur in Bezug auf ſein Bewußtſeyn, als ihren nothwendigen Träger, ein Daſeyn hat. Jeder iſt alſo in dieſem doppelten Betracht die ganze Welt ſelbſt, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derſelben ganz und vollſtändig in ſich ſelbſt. Und was er ſo als ſein eigenes Weſen erkennt, daſſelbe erſchöpft auch das Weſen der ganzen Welt, des Makrokosmos: auch ſie alſo iſt, wie er ſelbſt, durch und durch Wille, und durch und durch Vorſtellung, und nichts bleibt weiter übrig. So ſehen wir hier die Philoſophie des Thales, die den Makrokosmos, und die des Sokrates, die den Mikrokosmos betrachtete, zuſammenfallen, indem das Objekt beider ſich als das Selbe aufweiſt. — Größere Vollſtändigkeit aber und dadurch auch größere Sicherheit wird die geſammte in den zwei erſten Büchern mitgetheilte Erkenntniß gewinnen, durch die noch folgenden zwei Bücher, in denen hoffentlich auch manche Frage, welche bei unſerer bisherigen Betrachtung deutlich oder undeutlich ſich aufgeworfen haben mag, ihre genügende Antwort finden wird.

Inzwiſchen mag *eine* ſolche Frage noch eigens erörtert werden, da ſie eigentlich nur aufgeworfen werden kann, ſolange

man noch nicht ganz in den Sinn der bisherigen Darstellung eingedrungen ist, und eben insofern zur Erläuterung derselben dienen kann. Es ist folgende. Jeder Wille ist Wille nach Etwas, hat ein Objekt, ein Ziel seines Wollens: was will denn zuletzt, oder wonach strebt jener Wille, der uns als das Wesen an sich der Welt dargestellt wird? — Diese Frage beruht, wie so viele andere, auf Verwechselung des Dinges an sich mit der Erscheinung. Auf diese allein, nicht auf jenes erstreckt sich der Satz vom Grunde, dessen Gestaltung auch das Gesetz der Motivation ist. Ueberall läßt sich nur von Erscheinungen als solchen, von einzelnen Dingen, ein Grund angeben, nie vom Willen selbst, noch von der Idee, in der er sich adäquat objektivirt. So ist von jeder einzelnen Bewegung, oder überhaupt Veränderung in der Natur, eine Ursache zu suchen, d. h. ein Zustand, welcher diese nothwendig herbeiführte; nie aber von der Naturkraft selbst, die sich in jener und in unzähligen gleichen Erscheinungen offenbart: und es ist daher wahrer Unverstand, aus Mangel an Besonnenheit entsprungen, wenn gefragt wird nach einer Ursache der Schwere, der Elektricität u. s. w. Nur etwan, wenn man dargethan hätte, daß Schwere, Elektricität, nicht ursprüngliche eigenthümliche Naturkräfte, sondern nur Erscheinungsweisen einer allgemeineren, schon bekannten Naturkraft wären, ließe sich fragen nach der Ursache, welche macht, daß diese Naturkraft hier die Erscheinung der Schwere, der Elektricität, hervorbringe. Alles Dieses ist oben weitläufig auseinandergesetzt. Ebenso nun hat jeder einzelne Willensakt eines erkennenden Individuums (welches selbst nur Erscheinung des Willens als Dinges an sich ist) nothwendig ein Motiv, ohne welches jener Akt nie einträte: aber wie die materielle Ursache bloß die Bestimmung enthält, daß zu dieser Zeit, an diesem Ort, an dieser Materie, eine Aeußerung dieser oder jener Naturkraft eintreten muß; so bestimmt auch das Motiv nur den Willensakt eines erkennenden Wesens, zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, als ein ganz Einzelnes; keineswegs aber daß jenes Wesen überhaupt will und auf diese Weise will: dies ist Aeußerung seines intelligibeln Charakters, der, als der Wille selbst, das Ding an sich, grundlos ist, als außer dem Gebiet des Satzes vom Grunde liegend. Daher hat auch jeder Mensch beständig Zwecke und Motive, nach denen er

sein Handeln leitet, und weiß von seinem einzelnen Thun allezeit Rechenschaft zu geben: aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will, oder warum er überhaupt daseyn will; so würde er keine Antwort haben, vielmehr würde ihm die Frage ungereimt erscheinen: und hierin eben spräche sich eigentlich das Bewußtseyn aus, daß er selbst nichts, als Wille ist, dessen Wollen überhaupt sich also von selbst versteht und nur in seinen einzelnen Akten, für jeden Zeitpunkt, der nähern Bestimmung durch Motive bedarf.

In der That gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist. Dies wurde bereits oben, bei Erwähnung der Centrifugalkraft berührt: auch offenbart es sich am einfachsten auf der allerniedrigsten Stufe der Objektität des Willens, nämlich in der Schwere, deren beständiges Streben, bei offenbarer Unmöglichkeit eines letzten Zieles, vor Augen liegt. Denn wäre auch, nach ihrem Willen, alle existirende Materie in einen Klumpen vereinigt; so würde im Innern desselben die Schwere, zum Mittelpunkte strebend, noch immer mit der Undurchdringlichkeit, als Starrheit oder Elasticität, kämpfen. Das Streben der Materie kann daher stets nur gehemmt, nie und nimmer erfüllt oder befriedigt werden. So aber gerade verhält es sich mit allem Streben aller Erscheinungen des Willens. Jedes erreichte Ziel ist wieder Anfang einer neuen Laufbahn, und so ins Unendliche. Die Pflanze erhöht ihre Erscheinung vom Keim durch Stamm und Blatt zur Blüthe und Frucht, welche wieder nur der Anfang eines neuen Keimes ist, eines neuen Individuums, das abermals die alte Bahn durchläuft, und so durch unendliche Zeit. Ebenso ist der Lebenslauf des Thieres: die Zeugung ist der Gipfel desselben, nach dessen Erreichung das Leben des ersten Individuums schnell oder langsam sinkt, während ein neues der Natur die Erhaltung der Species verbürgt und die selbe Erscheinung wiederholt. Ja, als die bloße Erscheinung dieses beständigen Dranges und Wechsels ist auch die stete Erneuerung der Materie jedes Organismus anzusehen, welche die Physiologen jetzt aufhören für nothwendigen Ersatz des bei der Bewegung verbrauchten Stoffes zu halten, da die mögliche Abnutzung der Maschine durchaus kein Aequivalent seyn kann für den beständigen Zufluß durch die Ernährung:

ewiges Werden, endloſer Fluß, gehört zur Offenbarung des Weſens des Willens. Das Selbe zeigt ſich endlich auch in den menſchlichen Beſtrebungen und Wünſchen, welche ihre Erfüllung immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln; ſobald ſie aber erreicht ſind, ſich nicht mehr ähnlich ſehen und daher bald vergeſſen, antiquirt und eigentlich immer, wenn gleich nicht eingeſtändlich, als verſchwundene Täuſchungen bei Seite gelegt werden; glücklich genug, wenn noch etwas zu wünſchen und zu ſtreben übrig blieb, damit das Spiel des ſteten Ueberganges vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch, deſſen raſcher Gang Glück, der langſame Leiden heißt, unterhalten werde, und nicht in jenes Stocken gerathe, das ſich als furchtbare, lebenserſtarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne beſtimmtes Objekt, ertödtender languor zeigt. — Dieſem allen zufolge, weiß der Wille, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, ſtets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will: jeder einzelne Akt hat einen Zweck; das geſammte Wollen keinen: eben wie jede einzelne Naturerſcheinung zu ihrem Eintritt an dieſem Ort, zu dieſer Zeit, durch eine zureichende Urſache beſtimmt wird, nicht aber die in ihr ſich manifeſtirende Kraft überhaupt eine Urſache hat, da ſolche Erſcheinungsſtufe des Dinges an ſich, des grundloſen Willens iſt. — Die einzige Selbſterkenntniß des Willens im Ganzen aber iſt die Vorſtellung im Ganzen, die geſammte anſchauliche Welt. Sie iſt ſeine Objektität, ſeine Offenbarung, ſein Spiegel. Was ſie in dieſer Eigenſchaft ausſagt, wird der Gegenſtand unſerer fernern Betrachtung ſeyn*).

*) Hiezu Kap. 28 des zweiten Bandes.

Drittes Buch.

Der Welt als Vorſtellung

zweite Betrachtung:

Die Vorſtellung, unabhängig vom Satze des Grundes: die Platoniſche Idee: das Objekt der Kunſt.

Τί τὸ ὂν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν;

ΠΛΑΤΩΝ.

§. 30.

Nachdem wir die im ersten Buch als bloße Vorstellung, Objekt für ein Subjekt, dargestellte Welt im zweiten Buch von ihrer andern Seite betrachtet und gefunden haben, daß diese Wille sei, welcher allein als dasjenige sich ergab, was jene Welt noch außer der Vorstellung ist; so nannten wir, dieser Erkenntniß gemäß, die Welt als Vorstellung, sowohl im Ganzen als in ihren Theilen, die Objektität des Willens, welches demnach besagt: der Objekt, d. i. Vorstellung, gewordene Wille. Wir erinnern uns nun ferner, daß solche Objektivation des Willens viele, aber bestimmte Stufen hatte, auf welchen, mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung, das Wesen des Willens in die Vorstellung trat, d. h. sich als Objekt darstellte. In diesen Stufen erkannten wir schon dort Platons Ideen wieder, sofern nämlich jene Stufen eben die bestimmten Species, oder die ursprünglichen, nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen, sowohl unorganischen, als organischen Körper, wie auch die nach Naturgesetzen sich offenbarenden allgemeinen Kräfte sind. Diese Ideen also insgesammt stellen sich in unzähligen Individuen und Einzelnheiten dar, als deren Vorbild sie sich zu diesen ihren Nachbildern verhalten. Die Vielheit solcher Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen derselben durch Kausalität allein vorstellbar, in welchen Formen allen wir nur die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Princip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntniß

des Individuums als ſolchen fällt, iſt. Die Idee hingegen geht in jenes Princip nicht ein: daher ihr weder Vielheit noch Wechſel zukommt. Während die Individuen, in denen ſie ſich darſtellt, unzählige ſind und unaufhaltſam werden und vergehen, bleibt ſie unverändert als die eine und ſelbe ſtehen, und der Satz vom Grunde hat für ſie keine Bedeutung. Da dieſer nun aber die Form iſt, unter der alle Erkenntniß des Subjekts ſteht, ſofern dieſes als *Individuum* erkennt; ſo werden die Ideen auch ganz außerhalb der Erkenntnißſphäre deſſelben als ſolchen liegen. Wenn daher die Ideen Objekt der Erkenntniß werden ſollen; ſo wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geſchehen können. Die näheren und ausführlichen Erklärungen hierüber ſind nunmehr was uns zunächſt beſchäftigen wird.

§. 31.

Zuvor jedoch noch folgende ſehr weſentliche Bemerkung. Ich hoffe, daß es mir im vorhergehenden Buche gelungen iſt, die Ueberzeugung hervorzubringen, daß Dasjenige, was in der Kantiſchen Philoſophie das *Ding an ſich* genannt wird und daſelbſt als eine ſo bedeutende, aber dunkle und paradoxe Lehre auftritt, beſonders aber durch die Art, wie Kant es einführte, nämlich durch den Schluß vom Begründeten auf den Grund, als ein Stein des Anſtoßes, ja, als die ſchwache Seite ſeiner Philoſophie befunden ward, daß, ſage ich, dieſes, wenn man auf dem ganz andern Wege, den wir gegangen ſind, dazu gelangt, nichts Anderes iſt, als der *Wille*, in der auf die angegebene Weiſe erweiterten und beſtimmten Sphäre dieſes Begriffs. Ich hoffe ferner, daß man, nach dem Vorgetragenen, kein Bedenken hegen wird, in den beſtimmten Stufen der Objektivation jenes, das Anſich der Welt ausmachenden Willens, Dasjenige wiederzuerkennen, was Platon die *ewigen Ideen*, oder die unveränderlichen Formen (*εἰδη*) nannte, welche, als das hauptſächliche, aber zugleich dunkelſte und paradoxeſte Dogma ſeiner Lehre anerkannt, ein Gegenſtand des Nachdenkens, des Streites, des Spottes und der Verehrung ſo vieler und verſchieden geſinnter Köpfe in einer Reihe von Jahrhunderten geweſen ſind.

Iſt uns nun der Wille das Ding an ſich, die Idee aber die unmittelbare Objektität jenes Willens auf einer beſtimmten Stufe; ſo finden wir Kants Ding an ſich und Platons Idee, die ihm allein *οντως ον* iſt, dieſe beiden großen dunkeln Paradoxen, der beiden größten Philoſophen des Occidents, — zwar nicht als identiſch, aber doch als ſehr nahe verwandt und nur durch eine einzige Beſtimmung unterſchieden. Beide große Paradoxa ſind ſogar, eben weil ſie, bei allem innern Einklang und Verwandtſchaft, durch die außerordentlich verſchiedenen Individualitäten ihrer Urheber, ſo höchſt verſchieden lauten, der beſte Kommentar wechſelſeitig eines des andern, indem ſie zwei ganz verſchiedenen Wegen gleichen, die zu einem Ziele führen. — Dies läßt ſich mit Wenigem deutlich machen. Nämlich was Kant ſagt, iſt, dem Weſentlichen nach, Folgendes: „Zeit, Raum und Kauſalität ſind nicht Beſtimmungen des Dinges an ſich; ſondern gehören nur ſeiner Erſcheinung an, indem ſie nichts, als Formen unſerer Erkenntniß ſind. Da nun aber alle Vielheit und alles Entſtehen und Vergehen allein durch Zeit, Raum und Kauſalität möglich ſind; ſo folgt, daß auch jene allein der Erſcheinung, keineswegs dem Dinge an ſich anhängen. Weil unſere Erkenntniß aber durch jene Formen bedingt iſt; ſo iſt die geſammte Erfahrung nur Erkenntniß der Erſcheinung, nicht des Dinges an ſich: daher auch können ihre Geſetze nicht auf das Ding an ſich geltend gemacht werden. Selbſt auf unſer eigenes Ich erſtreckt ſich das Geſagte, und wir erkennen es nur als Erſcheinung, nicht nach dem, was es an ſich ſeyn mag.“ Dieſes iſt, in der betrachteten wichtigen Rückſicht, der Sinn und Inhalt der Lehre Kants. — Platon nun aber ſagt: „Die Dinge dieſer Welt, welche unſere Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Seyn: ſie werden immer, ſind aber nie: ſie haben nur ein relatives Seyn, ſind insgeſammt nur in und durch ihr Verhältniß zu einander: man kann daher ihr ganzes Daſeyn ebenſo wohl ein Nichtſeyn nennen. Sie ſind folglich auch nicht Objekte einer eigentlichen Erkenntniß (*επιστημη*): denn nur von dem, was an und für ſich und immer auf gleiche Weiſe iſt, kann es eine ſolche geben: ſie hingegen ſind nur das Objekt eines durch Empfindung veranlaßten Dafürhaltens (*δοξα μετ' αισθησεως αλογου*). So lange wir nun auf ihre Wahrnehmung beſchränkt ſind, gleichen

wir Menſchen, die in einer finſtern Höhle ſo feſt gebunden ſäßen, daß ſie auch den Kopf nicht drehen könnten, und nichts ſähen, als beim Lichte eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der Wand ihnen gegenüber, die Schattenbilder wirklicher Dinge, welche zwiſchen ihnen und dem Feuer vorübergeführt würden, und auch ſogar von einander, ja jeder von ſich ſelbſt, eben nur die Schatten auf jener Wand. Ihre Weisheit aber wäre, die aus Erfahrung erlernte Reihenfolge jener Schatten vorher zu ſagen. Was nun hingegen allein wahrhaft Seiend (*οντως ον*) genannt werden kann, weil es *immer iſt, aber nie wird, noch vergeht*: das ſind die realen Urbilder jener Schattenbilder: es ſind die ewigen Ideen, die Urformen aller Dinge. Ihnen kommt *keine Vielheit* zu: denn jedes iſt ſeinem Weſen nach nur Eines, indem es das Urbild ſelbſt iſt, deſſen Nachbilder, oder Schatten, alle ihm gleichnamige, einzelne, vergängliche Dinge derſelben Art ſind. Ihnen kommt auch *kein Entſtehen und Vergehen* zu: denn ſie ſind wahrhaft ſeiend, nie aber werdend, noch untergehend, wie ihre hinſchwindenden Nachbilder. (In dieſen beiden verneinenden Beſtimmungen iſt aber nothwendig als Vorausſetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Kauſalität für ſie keine Bedeutung noch Gültigkeit haben, und ſie nicht in dieſen daſind.) Von ihnen allein daher giebt es eine eigentliche Erkenntniß, da das Objekt einer ſolchen nur Das ſeyn kann, was immer und in jedem Betracht (alſo an ſich) iſt; nicht Das, was iſt, aber auch wieder nicht iſt, je nachdem man es anſieht." — Dies iſt Platons Lehre. Es iſt offenbar und bedarf keiner weitern Nachweiſung, daß der innere Sinn beider Lehren ganz derſelbe iſt, daß beide die ſichtbare Welt für eine Erſcheinung erklären, die an ſich nichtig iſt und nur durch das in ihr ſich Ausdrückende (dem Einen das Ding an ſich, dem Andern die Idee) Bedeutung und geborgte Realität hat; welchem letzteren, wahrhaft Seienden aber, beiden Lehren zufolge, alle, auch die allgemeinſten und weſentlichſten Formen jener Erſcheinung durchaus fremd ſind. Kant hat, um dieſe Formen zu verneinen, ſie unmittelbar ſelbſt in abſtrakten Ausdrücken gefaßt und geradezu Zeit, Raum und Kauſalität, als bloße Formen der Erſcheinung, dem Ding an ſich abgeſprochen: Platon dagegen iſt nicht bis zum oberſten Ausdruck gelangt, und hat jene Formen nur mittelbar ſeinen Ideen ab-

gesprochen, indem er Das, was allein durch jene Formen möglich ist, von den Ideen verneint, nämlich Vielheit des Gleichartigen, Entstehen und Vergehen. Zum Ueberfluß jedoch will ich jene merkwürdige und wichtige Uebereinstimmung noch durch ein Beispiel anschaulich machen. Es stehe ein Thier vor uns, in voller Lebensthätigkeit. Platon wird sagen: „Dieses Thier hat keine wahrhafte Existenz, sondern nur eine scheinbare, ein beständiges Werden, ein relatives Daseyn, welches ebenso wohl ein Nichtseyn, als ein Seyn heißen kann. Wahrhaft seiend ist allein die Idee, die sich in jenem Thier abbildet, oder das Thier an sich selbst (*αυτο το θηριον*), welches von nichts abhängig, sondern an und für sich ist (*καθ' ἑαυτο, αει ὡς αυτως*), nicht geworden, nicht endend, sondern immer auf gleiche Weise (*αει ον, και μηδεποτε ουτε γιγνομενον, ουτε απολλυμενον*). Sofern wir nun in diesem Thiere seine Idee erkennen, ist es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Thier jetzt vor uns haben, oder seinen vor tausend Jahren lebenden Vorfahr, ferner auch ob es hier oder in einem fernen Lande ist, ob es in dieser oder jener Weise, Stellung, Handlung sich darbietet, ob es endlich dieses, oder irgend ein anderes Individuum seiner Art ist: dieses Alles ist nichtig und geht nur die Erscheinung an: die Idee des Thieres allein hat wahrhaftes Seyn und ist Gegenstand wirklicher Erkenntniß." — So Platon. Kant würde etwan sagen: „Dieses Thier ist eine Erscheinung in Zeit, Raum und Kausalität, welche sämmtlich die in unserm Erkenntnißvermögen liegenden Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung sind, nicht Bestimmungen des Dinges an sich. Daher ist dieses Thier, wie wir es zu dieser bestimmten Zeit, an diesem gegebenen Ort, als ein im Zusammenhang der Erfahrung, d. h. an der Kette von Ursachen und Wirkungen, gewordenes und ebenso nothwendig vergängliches Individuum wahrnehmen, kein Ding an sich, sondern eine nur in Beziehung auf unsere Erkenntniß gültige Erscheinung. Um es nach dem, was es an sich seyn mag, folglich unabhängig von allen in der Zeit, dem Raum und der Kausalität liegenden Bestimmungen zu erkennen, wäre eine andere Erkenntnißweise, als die uns allein mögliche, durch Sinne und Verstand, erfordert."

Um Kants Ausdruck dem Platonischen noch näher zu bringen, könnte man auch sagen: Zeit, Raum und Kausalität sind diejenige

Einrichtung unſers Intellekts, vermöge deren das eigentlich allein vorhandene *eine* Weſen jeglicher Art ſich uns darſtellt als eine Vielheit gleichartiger, ſtets von Neuem entſtehender und vergehender Weſen, in endloſer Succeſſion. Die Auffaſſung der Dinge mittelſt und gemäß beſagter Einrichtung iſt die *immanente*; diejenige hingegen, die des Bewandniſſes, welches es damit hat, ſich bewußt wird, iſt die *transſcendentale*. Dieſe empfängt man in abstracto durch die Kritik der reinen Vernunft: aber ausnahmsweiſe kann ſie ſich auch intuitiv einſtellen. Dieſes Letztere iſt mein Zuſatz, welchen ich eben durch gegenwärtiges dritte Buch zu erläutern bemüht bin.

Hätte man jemals Kants Lehre, hätte man ſeit Kant den Platon eigentlich verſtanden und gefaßt, hätte man treu und ernſt dem innern Sinn und Gehalt der Lehren beider großer Meiſter nachgedacht, ſtatt mit den Kunſtausdrücken des einen um ſich zu werfen und den Stil des andern zu parodiren; es hätte nicht fehlen können, daß man längſt gefunden hätte, wie ſehr die beiden großen Weiſen übereinſtimmen und die reine Bedeutung, der Zielpunkt beider Lehren, durchaus derſelbe iſt. Nicht nur hätte man dann nicht den Platon beſtändig mit Leibniz, auf welchem ſein Geiſt durchaus nicht ruhte, oder gar mit einem noch lebenden bekannten Herrn*) verglichen, als wollte man die Manen des großen Denkers der Vorzeit verſpotten; ſondern überhaupt wäre man alsdann viel weiter gekommen als man iſt, oder vielmehr man wäre nicht ſo ſchmachvoll weit zurückgeſchritten, wie man in dieſen letzten vierzig Jahren iſt: man hätte ſich nicht heute von dieſem, morgen von einem andern Windbeutel naſeführen laſſen und nicht das ſich ſo bedeutend ankündigende 19. Jahrhundert in Deutſchland mit philoſophiſchen Poſſenſpielen eröffnet, die man über Kants Grabe aufführte (wie die Alten bisweilen bei der Leichenfeier der Ihrigen), unter dem gerechten Spott anderer Nationen, da den ernſthaften und ſogar ſteifen Deutſchen Dergleichen am wenigſten kleidet. Aber ſo klein iſt das eigentliche Publikum ächter Philoſophen, daß ſelbſt die Schüler, die verſtehen, ihnen nur ſparſam von den Jahrhunderten gebracht werden. — *Εισι δη ναρθηκοφοροι μεν πολλοι, βακχοι*

*) F. H. Jacobi.

δε γε παυροι. (Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci.) *Ἡ ατιμια φιλοσοφιᾳ δια ταυτα προσπεπτωκεν, ὁτι ου κατ᾽ αξιαν αυτης ἁπτονται· ου γαρ νοθους εδει ἁπτεσθαι, αλλα γνησιους·* (Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam attingunt: neque enim a spuriis, sed a legitimis erat attrectanda.) Plat.

Man ging den Worten nach, den Worten: „Vorſtellungen a priori, unabhängig von der Erfahrung bewußte Formen des Anſchauens und Denkens, Urbegriffe des reinen Verſtandes", u. ſ. w. — und fragte nun ob Platons Ideen, die ja auch Urbegriffe und ferner auch Erinnerungen aus einer dem Leben vorhergegangenen Anſchauung der wahrhaft ſeienden Dinge ſeyn ſollen, etwan das Selbe wären mit Kants Formen des Anſchauens und Denkens, die a priori in unſerm Bewußtſeyn liegen: dieſe zwei ganz heterogenen Lehren, die Kantiſche von den Formen, welche die Erkenntniß des Individuums auf die Erſcheinung beſchränken, und die Platoniſche von den Ideen, deren Erkenntniß eben jene Formen ausdrücklich verneint, — dieſe inſofern diametral entgegengeſetzten Lehren, da ſie in ihren Ausdrücken ſich ein wenig ähneln, verglich man aufmerkſam, berathſchlagte und ſtritt über ihre Einerleiheit, fand dann zuletzt, daß ſie doch nicht das Selbe wären, und ſchloß, daß Platons Ideenlehre und Kants Vernunftkritik gar keine Uebereinſtimmung hätten*). Aber genug davon.

§. 32.

In Folge unſerer bisherigen Betrachtungen iſt uns, bei aller innern Uebereinſtimmung zwiſchen Kant und Platon, und der Identität des Zieles, das beiden vorſchwebte, oder der Weltanſchauung, die ſie zum Philoſophiren aufregte und leitete, dennoch Idee und Ding an ſich nicht ſchlechthin Eines und daſſelbe: vielmehr iſt uns die Idee nur die unmittelbare und daher adäquate Objektität des Dinges an ſich, welches ſelbſt aber der

*) Man ſehe z. B. „Immanuel Kant, ein Denkmal von Fr. Bouterweck", S. 49, — und Buhles „Geſchichte der Philoſophie", Bd. 6, S. 802—815 u. 823.

Wille iſt, der Wille, ſofern er noch nicht objektivirt, noch nicht Vorſtellung geworden iſt. Denn das Ding an ſich ſoll, eben nach Kant, von allen dem Erkennen als ſolchen anhängenden Formen frei ſeyn: und es iſt nur (wie im Anhange gezeigt wird) ein Fehler Kants, daß er zu dieſen Formen nicht, vor allen anderen, das Objekt-für-ein-Subjekt-ſeyn zählte, da eben dieſes die erſte und allgemeinſte Form aller Erſcheinung, d. i. Vorſtellung, iſt; daher er ſeinem Ding an ſich das Objektſeyn ausdrücklich hätte abſprechen ſollen, welches ihn vor jener großen, früh aufgedeckten Inkonſequenz bewahrt hätte. Die Platoniſche Idee hingegen iſt nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorſtellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an ſich verſchieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erſcheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr iſt noch nicht in ſie eingegangen; aber die erſte und allgemeinſte Form hat ſie beibehalten, die der Vorſtellung überhaupt, des Objektſeyns für ein Subjekt. Die dieſer untergeordneten Formen (deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde iſt) ſind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl, in Beziehung auf die Idee völlig gleichgültig iſt. Der Satz vom Grund iſt alſo wieder die Form, in welche die Idee eingeht, indem ſie in die Erkenntniß des Subjekts als Individuums fällt. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erſcheinende Ding iſt alſo nur eine mittelbare Objektivation des Dinges an ſich (welches der Wille iſt), zwiſchen welchem und ihm noch die Idee ſteht, als die alleinige unmittelbare Objektität des Willens, indem ſie keine andere dem Erkennen als ſolchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorſtellung überhaupt, d. i. des Objektſeyns für ein Subjekt. Daher iſt auch ſie allein die möglichſt adäquate Objektität des Willens oder Dinges an ſich, iſt ſelbſt das ganze Ding an ſich, nur unter der Form der Vorſtellung: und hierin liegt der Grund der großen Uebereinſtimmung zwiſchen Platon und Kant, obgleich, der größten Strenge nach, Das, wovon beide reden, nicht das Selbe iſt. Die einzelnen Dinge aber ſind keine ganz adäquate Objektität des Willens, ſondern dieſe iſt hier ſchon getrübt durch jene Formen, deren gemeinſchaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde iſt, welche aber

Bedingung der Erkenntniß ſind, wie ſie dem Individuo als ſolchem möglich iſt. — Wir würden in der That, wenn es erlaubt iſt, aus einer unmöglichen Vorausſetzung zu folgern, gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechſel, noch Vielheit erkennen, ſondern nur Ideen, nur die Stufenleiter der Objektivation jenes einen Willens, des wahren Dinges an ſich, in reiner ungetrübter Erkenntniß auffaſſen, und folglich würde unſere Welt ein Nunc stans ſeyn; wenn wir nicht, als Subjekt des Erkennens, zugleich Individuen wären, d. h. unſere Anſchauung nicht vermittelt wäre durch einen Leib, von deſſen Affektionen ſie ausgeht, und welcher ſelbſt nur konkretes Wollen, Objektität des Willens, alſo Objekt unter Objekten iſt und als ſolches, ſo wie er in das erkennende Bewußtſeyn kommt, dieſes nur in den Formen des Satzes vom Grunde kann, folglich die Zeit und alle anderen Formen, die jener Satz ausdrückt, ſchon vorausſetzt und dadurch einführt. Die Zeit iſt bloß die vertheilte und zerſtückelte Anſicht, welche ein individuelles Weſen von den Ideen hat, die außer der Zeit, mithin ewig ſind: daher ſagt Plato, die Zeit ſei das bewegte Bild der Ewigkeit: *αιωνος εικων κινητη ὁ χρονος**).

§. 33.

Da wir nun alſo als Individuen keine andere Erkenntniß haben, als die dem Satz vom Grunde unterworfen iſt, dieſe Form aber die Erkenntniß der Ideen ausſchließt; ſo iſt gewiß, daß wenn es möglich iſt, daß wir uns von der Erkenntniß einzelner Dinge zu der der Ideen erheben, ſolches nur geſchehen kann dadurch, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht, welche jenem großen Wechſel der ganzen Art des Objekts entſprechend und analog iſt, und vermöge welcher das Subjekt, ſofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum iſt.

Es iſt uns aus dem vorigen Buch erinnerlich, daß das Erkennen überhaupt ſelbſt zur Objektivation des Willens auf ihren höheren Stufen gehört, und die Senſibilität, Nerven, Gehirn, eben nur, wie andere Theile des organiſchen Weſens, Ausdruck

*) Hiezu Kap. 29 des zweiten Bandes.

des Willens in diesem Grade seiner Objektität sind und daher die durch sie entstehende Vorstellung auch ebenso zu seinem Dienste bestimmt ist, als ein Mittel (μηχανη) zur Erreichung seiner jetzt komplicirteren (πολυτελεστερα) Zwecke, zur Erhaltung eines vielfache Bedürfnisse habenden Wesens. Ursprünglich also und ihrem Wesen nach ist die Erkenntniß dem Willen durchaus dienstbar, und wie das unmittelbare Objekt, welches mittelst Anwendung des Gesetzes der Kausalität ihr Ausgangspunkt wird, nur objektivirter Wille ist, so bleibt auch alle dem Satze vom Grunde nachgehende Erkenntniß in einer näheren oder entfernteren Beziehung zum Willen. Denn das Individuum findet seinen Leib als ein Objekt unter Objekten, zu denen allen derselbe mannigfaltige Verhältnisse und Beziehungen nach dem Satz vom Grunde hat, deren Betrachtung also immer, auf näherem oder fernerem Wege, zu seinem Leibe, also zu seinem Willen, zurückführt. Da es der Satz vom Grunde ist, der die Objekte in diese Beziehung zum Leibe und dadurch zum Willen stellt; so wird die diesem dienende Erkenntniß auch einzig bestrebt seyn, von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde gesetzten Verhältnisse kennen zu lernen, also ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kausalität nachgehen. Denn nur durch diese ist das Objekt dem Individuo *interessant*, d. h. hat ein Verhältniß zum Willen. Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntniß von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen dasind, mit Einem Wort, als einzelne Dinge: und höbe man alle diese Relationen auf, so wären ihr auch die Objekte verschwunden, eben weil sie übrigens nichts an ihnen erkannte. — Wir dürfen auch nicht verhehlen, daß Das, was die Wissenschaften an den Dingen betrachten, im Wesentlichen gleichfalls nichts Anderes als alles Jenes ist, nämlich ihre Relationen, die Verhältnisse der Zeit, des Raumes, die Ursachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Gestalten, Motive der Begebenheiten, also lauter Relationen. Was sie von der gemeinen Erkenntniß unterscheidet, ist bloß ihre Form, das Systematische, die Erleichterung der Erkenntniß durch Zusammenfassung alles Einzelnen, mittelst Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine,

und dadurch erlangte Vollständigkeit derselben. Alle Relation hat selbst nur ein relatives Daseyn: z. B. alles Seyn in der Zeit ist auch wieder ein Nichtseyn: denn die Zeit ist eben nur dasjenige, wodurch dem selben Dinge entgegengesetzte Bestimmungen zukommen können: daher ist jede Erscheinung in der Zeit eben auch wieder nicht: denn was ihren Anfang von ihrem Ende trennt, ist eben nur Zeit, ein wesentlich Hinschwindendes, Bestandloses und Relatives, hier Dauer genannt. Die Zeit ist aber die allgemeinste Form aller Objekte der im Dienste des Willens stehenden Erkenntniß und der Urtypus der übrigen Formen derselben.

Dem Dienste des Willens bleibt nun die Erkenntniß in der Regel immer unterworfen, wie sie ja zu diesem Dienste hervorgegangen, ja dem Willen gleichsam so entsprossen ist, wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Thieren ist diese Dienstbarkeit der Erkenntniß unter dem Willen gar nie aufzuheben. Bei den Menschen tritt solche Aufhebung nur als Ausnahme ein, wie wir sogleich näher betrachten werden. Dieser Unterschied zwischen Mensch und Thier ist äußerlich ausgedrückt durch die Verschiedenheit des Verhältnisses des Kopfes zum Rumpf. Bei den unteren Thieren sind beide noch ganz verwachsen: bei allen ist der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objekte des Willens liegen: selbst bei den oberen sind Kopf und Rumpf noch viel mehr Eines, als beim Menschen, dessen Haupt dem Leibe frei aufgesetzt erscheint, nur von ihm getragen, nicht ihm dienend. Diesen menschlichen Vorzug stellt im höchsten Grade der Apoll von Belvedere dar: das weitumherblickende Haupt des Musengottes steht so frei auf den Schultern, daß es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr unterthan erscheint.

§. 34.

Der, wie gesagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniß sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu seyn und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß ist, welches nicht mehr, dem Satze

vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht.

Dieses bedarf, um deutlich zu werden, nothwendig einer ausführlichen Auseinandersetzung, über deren Befremdendes man sich einstweilen hinauszusetzen hat, bis es, nach Zusammenfassung des ganzen in dieser Schrift mitzutheilenden Gedankens, von selbst verschwunden ist.

Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das *Was*; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtseyn einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand *verliert*, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind, indem das ganze Bewußtseyn von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solchermaaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die *Idee*, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist *reines*, willenloses, schmerzloses, zeitloses

Subjekt der Erkenntniß. Dieses für sich jetzt so Auffallende, (von dem ich sehr wohl weiß, daß es den von Thomas Paine herrührenden Ausspruch, du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas, bestätigt) wird durch das Folgende nach und nach deutlicher und weniger befremdend werden. Es war es auch, was dem Spinoza vorschwebte, als er niederschrieb: mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit (Eth. V, pr. 31, schol.)*). In solcher Kontemplation nun wird mit Einem Schlage das einzelne Ding zur Idee seiner Gattung und das anschauende Individuum zum reinen Subjekt des Erkennens. Das Individuum als solches erkennt nur einzelne Dinge; das reine Subjekt des Erkennens nur Ideen. Denn das Individuum ist das Subjekt des Erkennens in seiner Beziehung auf eine bestimmte einzelne Erscheinung des Willens, und dieser dienstbar. Diese einzelne Willenserscheinung ist als solche dem Satz vom Grunde, in allen seinen Gestaltungen, unterworfen: alle auf dasselbe sich beziehende Erkenntniß folgt daher auch dem Satz vom Grunde, und zum Behuf des Willens taugt auch keine andere als diese, welche immer nur Relationen zum Objekt hat. Das erkennende Individuum als solches und das von ihm erkannte einzelne Ding sind immer irgendwo, irgendwann und Glieder in der Kette der Ursachen und Wirkungen. Das reine Subjekt der Erkenntniß und sein Korrelat, die Idee, sind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten: die Zeit, der Ort, das Individuum, welches erkennt, und das Individuum, welches erkannt wird, haben für sie keine Bedeutung. Allererst indem auf die beschriebene Weise ein erkennendes Individuum sich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die Welt als Vorstellung gänzlich und rein hervor, und geschieht die vollkommene Objektivation des Willens, da allein die Idee seine adäquate Objektität ist. Diese schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche

*) Auch empfehle ich was er ebendaselbst L. II, prop. 40, schol. 2, imgleichen L. V, prop. 25 bis 38, über die cognitio tertii generis, sive intuitiva sagt, zur Erläuterung der hier in Rede stehenden Erkenntnißweise nachzulesen, und zwar ganz besonders prop. 29, schol.; prop. 36, schol. und prop. 38 demonstr. et schol.

ihre einzige Form ſind: in ihr halten ſich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorſtellung des Subjekts iſt, ſo iſt auch das Subjekt, indem es im angeſchauten Gegenſtand ganz aufgeht, dieſer Gegenſtand ſelbſt geworden, indem das ganze Bewußtſeyn nichts mehr iſt, als deſſen deutlichſtes Bild. Dieſes Bewußtſeyn eben, indem man ſämmtliche Ideen, oder Stufen der Objektität des Willens, der Reihe nach, durch daſſelbe durchgehend ſich denkt, macht eigentlich die ganze Welt als Vorſtellung aus. Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume ſind nichts, als die durch den Satz vom Grund (die Form der Erkenntniß der Individuen als ſolcher) vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objektität getrübten Ideen. Wie, indem die Idee hervortritt, in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterſcheiden ſind, weil erſt indem ſie ſich gegenſeitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektität des Willens, die eigentliche Welt als Vorſtellung, erſteht; ebenſo ſind auch das dabei erkennende und das erkannte Individuum, als Dinge an ſich, nicht unterſchieden. Denn ſehen wir von jener eigentlichen Welt als Vorſtellung gänzlich ab, ſo bleibt nichts übrig, denn die Welt als Wille. Der Wille iſt das Anſich der Idee, die ihn vollkommen objektivirt; er auch iſt das Anſich des einzelnen Dinges und des daſſelbe erkennenden Individuums, die ihn unvollkommen objektiviren. Als Wille, außer der Vorſtellung und allen ihren Formen, iſt er einer und derſelbe im kontemplirten Objekt und im Individuo, welches ſich an dieſer Kontemplation emporſchwingend als reines Subjekt ſeiner bewußt wird: jene beiden ſind daher an ſich nicht unterſchieden: denn an ſich ſind ſie der Wille, der hier ſich ſelbſt erkennt, und nur als die Art und Weiſe wie ihm dieſe Erkenntniß wird, d. h. nur in der Erſcheinung, iſt, vermöge ihrer Form, des Satzes vom Grund, Vielheit und Verſchiedenheit. So wenig ich ohne das Objekt, ohne die Vorſtellung, erkennendes Subjekt bin, ſondern bloßer blinder Wille; ebenſo wenig iſt ohne mich, als Subjekt des Erkennens, das erkannte Ding Objekt, ſondern bloßer Wille, blinder Drang. Dieſer Wille iſt an ſich, d. h. außer der Vorſtellung, mit dem meinigen Einer und derſelbe: nur in der Welt als Vorſtellung, deren Form allemal wenigſtens Subjekt und Objekt iſt, treten

wir aus einander als erkanntes und erkennendes Individuum. Sobald das Erkennen, die Welt als Vorstellung, aufgehoben ist, bleibt überhaupt nichts übrig, als bloßer Wille, blinder Drang. Daß er Objektität erhalte, zur Vorstellung werde, setzt, mit Einem Schlage, sowohl Subjekt als Objekt: daß aber diese Objektität rein, vollkommen, adäquate Objektität des Willens sei, setzt das Objekt als Idee, frei von den Formen des Satzes vom Grunde, und das Subjekt als reines Subjekt der Erkenntniß, frei von Individualität und Dienstbarkeit dem Willen.

Wer nun besagtermaaßen sich in die Anschauung der Natur so weit vertieft und verloren hat, daß er nur noch als rein erkennendes Subjekt da ist, wird eben dadurch unmittelbar inne, daß er als solches die Bedingung, also der Träger, der Welt und alles objektiven Daseyns ist, da dieses nunmehr als von dem seinigen abhängig sich darstellt. Er zieht also die Natur in sich hinein, so daß er sie nur noch als ein Accidenz seines Wesens empfindet. In diesem Sinne sagt Byron:

> Are not the mountains, waves and skies, a part
> Of me and of my soul, as I of them? *)

Wie aber sollte, wer dieses fühlt, sich selbst, im Gegensatz der unvergänglichen Natur, für absolut vergänglich halten? Ihn wird vielmehr das Bewußtseyn dessen ergreifen, was der Upanischad des Veda ausspricht: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est. (Oupnekhat, I, 122.)**)

§. 35.

Um eine tiefere Einsicht in das Wesen der Welt zu erlangen, ist unumgänglich nöthig, daß man unterscheiden lerne den Willen als Ding an sich von seiner adäquaten Objektität, sodann die verschiedenen Stufen, auf welchen diese deutlicher und vollendeter hervortritt, d. i. die Ideen selbst, von der bloßen Erscheinung der Ideen in den Gestaltungen des Satzes vom Grunde, der befangenen Erkenntnißweise der Individuen. Dann wird man

*) Sind Berge, Wellen, Himmel, nicht ein Theil
Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?

**) Hiezu Kap. 30 des zweiten Bandes.

dem Platon beiſtimmen, wenn er nur den Ideen eigentliches Seyn beilegt, hingegen den Dingen in Raum und Zeit, dieſer für das Individuum realen Welt, nur eine ſcheinbare, traumartige Exiſtenz zuerkennt. Dann wird man einſehen, wie die eine und ſelbe Idee ſich in ſo vielen Erſcheinungen offenbart und den erkennenden Individuen ihr Weſen nur ſtückweiſe, eine Seite nach der andern, darbietet. Man wird dann auch die Idee ſelbſt unterſcheiden von der Art und Weiſe wie ihre Erſcheinung in die Beobachtung des Individuums fällt, jene für weſentlich, dieſe für unweſentlich erkennen. Wir wollen dieſes im Geringſten und dann im Größten beiſpielsweiſe betrachten. — Wann die Wolken ziehen, ſind die Figuren, welche ſie bilden, ihnen nicht weſentlich, ſind für ſie gleichgültig: aber daß ſie als elaſtiſcher Dunſt, vom Stoß des Windes zuſammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerriſſen werden; dies iſt ihre Natur, iſt das Weſen der Kräfte, die ſich in ihnen objektiviren, iſt die Idee: nur für den individuellen Beobachter ſind die jedesmaligen Figuren. — Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, ſind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er ſehen läßt, gleichgültig und unweſentlich: daß er der Schwere folgt, ſich als unelaſtiſche, gänzlich verſchiebbare, formloſe, durchſichtige Flüſſigkeit verhält; dies iſt ſein Weſen, dies iſt, *wenn anſchaulich erkannt*, die Idee: nur für uns, ſolange wir als Individuen erkennen, ſind jene Gebilde. — Das Eis an der Fenſterſcheibe ſchießt an nach den Geſetzen der Kryſtalliſation, die das Weſen der hier hervortretenden Naturkraft offenbaren, die Idee darſtellen; aber die Bäume und Blumen, die es dabei bildet, ſind unweſentlich und nur für uns da. — Was in Wolken, Bach und Kryſtall erſcheint, iſt der ſchwächſte Nachhall jenes Willens, der vollendeter in der Pflanze, noch vollendeter im Thier, am vollendeteſten im Menſchen hervortritt. Aber nur das *Weſentliche* aller jener Stufen ſeiner Objektivation macht die *Idee* aus: hingegen die Entfaltung dieſer, indem ſie in den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde auseinandergezogen wird zu mannigfaltigen und vielſeitigen Erſcheinungen; dieſes iſt der Idee unweſentlich, liegt bloß in der Erkenntnißweiſe des Individuums und hat auch nur für dieſes Realität. Das Selbe nun gilt nothwendig auch von der Entfaltung derjenigen Idee, welche die vollendeteſte Objektität des Willens iſt: folglich iſt die

Geschichte des Menschengeschlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten, dieses Alles ist nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee, gehört nicht dieser selbst, in der allein die adäquate Objektität des Willens liegt, sondern nur der Erscheinung an, die in die Erkenntniß des Individuums fällt, und ist der Idee selbst so fremd, unwesentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die sie darstellen, dem Bach die Gestalt seiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eise seine Bäume und Blumen.

Wer dieses wohl gefaßt hat und den Willen von der Idee, und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch sofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames hervorbringe, daß durch sie oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Daseyn gelange, oder gar sie selbst als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwickelung habe, und etwan zum letzten Ziel die höchste Vervollkommnung (nach ihren Begriffen) des letzten, dreißig Jahre lebenden Geschlechts. Daher wird er so wenig mit Homer einen ganzen Olymp voll Götter zur Lenkung jener Zeitbegebenheiten bestellen, als mit Ossian die Figuren der Wolken für individuelle Wesen halten, da, wie gesagt, Beides, in Bezug auf die darin erscheinende Idee, gleich viel Bedeutung hat. In den mannigfaltigen Gestalten des Menschenlebens und dem unaufhörlichen Wechsel der Begebenheiten wird er als das Bleibende und Wesentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben seine vollkommenste Objektität hat, und welche ihre verschiedenen Seiten zeigt in den Eigenschaften, Leidenschaften, Irrthümern und Vorzügen des Menschengeschlechts, in Eigennutz, Haß, Liebe, Furcht, Kühnheit, Leichtsinn, Stumpfheit, Schlauheit, Witz, Genie u. s. w., welche alle, zu tausendfältigen Gestalten (Individuen) zusammenlaufend und gerinnend, fortwährend die große und die kleine Weltgeschichte aufführen, wobei es an sich gleichviel ist, ob, was sie in Bewegung setzt, Nüsse oder Kronen sind. Er wird endlich finden, daß es in der Welt ist, wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen

immer die selben Personen auftreten, mit gleicher Absicht und gleichem Schicksal: die Motive und Begebenheiten freilich sind in jedem Stücke andere; aber der Geist der Begebenheiten ist der selbe: die Personen des einen Stücks wissen auch nichts von den Vorgängen im andern, in welchem doch sie selbst agirten: daher ist, nach allen Erfahrungen der früheren Stücke, doch Pantalone nicht behender oder freigebiger, Tartaglia nicht gewissenhafter, Brighella nicht beherzter und Kolombine nicht sittsamer geworden. —

Gesetzt es würde uns einmal ein deutlicher Blick in das Reich der Möglichkeit und über alle Ketten der Ursachen und Wirkungen gestattet, es träte der Erdgeist hervor und zeigte uns in einem Bilde die vortrefflichsten Individuen, Welterleuchter und Helden, die der Zufall vor der Zeit ihrer Wirksamkeit zerstört hat, — dann die großen Begebenheiten, welche die Weltgeschichte geändert und Perioden der höchsten Kultur und Aufklärung herbeigeführt haben würden, die aber das blindeste Ungefähr, der unbedeutendeste Zufall, bei ihrer Entstehung hemmte, endlich die herrlichen Kräfte großer Individuen, welche ganze Weltalter befruchtet haben würden, die sie aber, durch Irrthum oder Leidenschaft verleitet, oder durch Nothwendigkeit gezwungen, an unwürdigen und unfruchtbaren Gegenständen nutzlos verschwendeten, oder gar spielend vergeudeten: — sähen wir das Alles, wir würden schaudern und wehklagen über die verlorenen Schätze ganzer Weltalter. Aber der Erdgeist würde lächeln und sagen: „Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fließen, ist unerschöpflich und unendlich wie Zeit und Raum: denn jene sind, eben wie diese Formen aller Erscheinung, doch auch nur Erscheinung, Sichtbarkeit des Willens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Maaß erschöpfen: daher steht jeder im Keime erstickten Begebenheit, oder Werk, zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieser Welt der Erscheinung ist so wenig wahrer Verlust, als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller jener Erscheinungen. Seine Selbsterkenntniß und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich." —*)

*) Dieser letzte Satz kann ohne Bekanntschaft mit dem folgenden Buch nicht verstanden werden.

§. 36.

Dem Faden der Begebenheiten geht die Geschichte nach: sie ist pragmatisch, sofern sie dieselben nach dem Gesetze der Motivation ableitet, welches Gesetz den erscheinenden Willen da bestimmt, wo er von der Erkenntniß beleuchtet ist. Auf den niedrigeren Stufen seiner Objektität, wo er noch ohne Erkenntniß wirkt, betrachtet die Gesetze der Veränderungen seiner Erscheinungen die Naturwissenschaft als Aetiologie, und das Bleibende an ihnen als Morphologie, welche ihr fast unendliches Thema sich durch Hülfe der Begriffe erleichtert, das Allgemeine zusammenfassend, um das Besondere daraus abzuleiten. Endlich die bloßen Formen, in welchen, für die Erkenntniß des Subjekts als Individuums, die Ideen zur Vielheit auseinandergezogen erscheinen, also Zeit und Raum, betrachtet die Mathematik. Diese alle, deren gemeinsamer Name Wissenschaft ist, gehen also dem Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestaltungen nach, und ihr Thema bleibt die Erscheinung, deren Gesetze, Zusammenhang und daraus entstehende Verhältnisse. — Welche Erkenntnißart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das keinem Wechsel Unterworfene und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte, mit Einem Wort, die Ideen, welche die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an sich, des Willens, sind? — Es ist die Kunst, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntniß der Ideen; ihr einziges Ziel Mittheilung dieser Erkenntniß. — Während die Wissenschaft, dem rast- und bestandlosen Strom vierfach gestalteter Gründe und Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weiter gewiesen wird und nie ein letztes Ziel, noch völlige Befriedigung finden kann, so wenig als man durch Laufen den Punkt er-

reicht, wo die Wolken den Horizont berühren; so ist dagegen die Kunst überall am Ziel. Denn sie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es isolirt vor sich: und dieses Einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Theil war, wird ihr ein Repräsentant des Ganzen, ein Aequivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen: sie bleibt daher bei diesem Einzelnen stehen: das Rad der Zeit hält sie an: die Relationen verschwinden ihr: nur das Wesentliche, die Idee, ist ihr Objekt. — Wir können sie daher geradezu bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist. Diese letztere Art der Betrachtung ist einer unendlichen, horizontal laufenden Linie zu vergleichen; die erstere aber der sie in jedem beliebigen Punkte schneidenden senkrechten. Die dem Satz vom Grunde nachgehende ist die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktischen Leben, wie in der Wissenschaft, allein gilt und hilft: die vom Inhalt jenes Satzes wegsehende ist die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunst allein gilt und hilft. Die erstere ist die Betrachtungsart des Aristoteles; die zweite ist im Ganzen die des Platon. Die erstere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne Anfang und Ziel dahinfährt, Alles beugt, bewegt, mit sich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenstrahl, der den Weg dieses Sturmes durchschneidet, von ihm ganz unbewegt. Die erstere gleicht den unzähligen, gewaltsam bewegten Tropfen des Wasserfalls, die stets wechselnd, keinen Augenblick rasten: die zweite dem auf diesem tobenden Gewühl stille ruhenden Regenbogen. — Nur durch die oben beschriebene, im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt, und das Wesen des Genius besteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation: da nun diese ein gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen verlangt; so ist Genialität nichts Anderes, als die vollkommenste Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen, gehenden. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche ursprünglich nur zum Dienste des

Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke, ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben: und dieses nicht auf Augenblicke; sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nöthig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen und „was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken". — Es ist als ob, damit der Genius in einem Individuo hervortrete, diesem ein Maaß der Erkenntnißkraft zugefallen seyn müsse, welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt; welcher frei gewordene Ueberschuß der Erkenntniß, jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird. — Daraus erklärt sich die Lebhaftigkeit bis zur Unruhe in genialen Individuen, indem die Gegenwart ihnen selten genügen kann, weil sie ihr Bewußtseyn nicht ausfüllt: dieses giebt ihnen jene rastlose Strebsamkeit, jenes unaufhörliche Suchen neuer und der Betrachtung würdiger Objekte, dann auch jenes fast nie befriedigte Verlangen nach ihnen ähnlichen, ihnen gewachsenen Wesen, denen sie sich mittheilen könnten; während der gewöhnliche Erdensohn, durch die gewöhnliche Gegenwart ganz ausgefüllt und befriedigt, in ihr aufgeht, und dann auch seines Gleichen überall findend, jene besondere Behaglichkeit im Alltagsleben hat, die dem Genius versagt ist. — Man hat als einen wesentlichen Bestandtheil der Genialität die Phantasie erkannt, ja, sie sogar bisweilen für mit jener identisch gehalten: ersteres mit Recht; letzteres mit Unrecht. Da die Objekte des Genius als solchen die ewigen Ideen, die beharrenden wesentlichen Formen der Welt und aller ihrer Erscheinungen sind, die Erkenntniß der Idee aber nothwendig anschaulich, nicht abstrakt ist; so würde die Erkenntniß des Genius beschränkt seyn auf die Ideen der seiner Person wirklich gegenwärtigen Objekte und abhängig von der Verkettung der Umstände, die ihm jene zuführten, wenn nicht die Phantasie seinen Horizont weit über die Wirklichkeit seiner persönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand setzte, aus dem Wenigen, was in seine wirkliche Apperception gekommen, alles Uebrige zu konstruiren und so fast alle möglichen Lebensbilder an sich vorübergehen zu lassen. Zudem sind die wirklichen

Objekte faſt immer nur ſehr mangelhafte Exemplare der in ihnen ſich darſtellenden Idee: daher der Genius der Phantaſie bedarf, um in den Dingen nicht Das zu ſehen, was die Natur wirklich gebildet hat, ſondern was ſie zu bilden ſich bemühte, aber, wegen des im vorigen Buche erwähnten Kampfes ihrer Formen unter einander, nicht zu Stande brachte. Wir werden hierauf unten, bei Betrachtung der Bildhauerei, zurückkommen. Die Phantaſie alſo erweitert den Geſichtskreis des Genius über die ſeiner Perſon ſich in der Wirklichkeit darbietenden Objekte, ſowohl der Qualität, als der Quantität nach. Dieſerwegen nun iſt ungewöhnliche Stärke der Phantaſie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität. Nicht aber zeugt umgekehrt jene von dieſer; vielmehr können ſelbſt höchſt ungeniale Menſchen viel Phantaſie haben. Denn wie man ein wirkliches Objekt auf zweierlei entgegengeſetzte Weiſen betrachten kann: rein objektiv, genial, die Idee deſſelben erfaſſend; oder gemein, bloß in ſeinen dem Satz vom Grund gemäßen Relationen zu anderen Objekten und zum eigenen Willen; ſo kann man auch eben ſo ein Phantasma auf beide Weiſen anſchauen: in der erſten Art betrachtet, iſt es ein Mittel zur Erkenntniß der Idee, deren Mittheilung das Kunſtwerk iſt: im zweiten Fall wird das Phantasma verwendet, Luftſchlöſſer zu bauen, die der Selbſtſucht und der eigenen Laune zuſagen, momentan täuſchen und ergötzen; wobei von den ſo verknüpften Phantasmen eigentlich immer nur ihre Relationen erkannt werden. Der dieſes Spiel Treibende iſt ein Phantaſt: er wird leicht die Bilder, mit denen er ſich einſam ergötzt, in die Wirklichkeit miſchen und dadurch für dieſe untauglich werden: er wird die Gaukeleien ſeiner Phantaſie vielleicht niederſchreiben, wo ſie die gewöhnlichen Romane aller Gattungen geben, die ſeines Gleichen und das große Publikum unterhalten, indem die Leſer ſich an die Stelle des Helden träumen und dann die Darſtellung ſehr „gemüthlich“ finden.

Der gewöhnliche Menſch, dieſe Fabrikwaare der Natur, wie ſie ſolche täglich zu Tauſenden hervorbringt, iſt, wie geſagt, einer in jedem Sinn völlig unintereſſirten Betrachtung, welches die eigentliche Beſchaulichkeit iſt, wenigſtens durchaus nicht anhaltend fähig: er kann ſeine Aufmerkſamkeit auf die Dinge nur inſofern richten, als ſie irgend eine, wenn auch nur ſehr mittelbare Beziehung

auf seinen Willen haben. Da in dieser Hinsicht, welche immer nur die Erkenntniß der Relationen erfordert, der abstrakte Begriff des Dinges hinlänglich und meistens selbst tauglicher ist; so weilt der gewöhnliche Mensch nicht lange bei der bloßen Anschauung, heftet daher seinen Blick nicht lange auf einen Gegenstand; sondern sucht bei Allem, was sich ihm darbietet, nur schnell den Begriff, unter den es zu bringen ist, wie der Träge den Stuhl sucht, und dann interessirt es ihn nicht weiter. Daher wird er so schnell mit Allem fertig, mit Kunstwerken, schönen Naturgegenständen und dem eigentlich überall bedeutsamen Anblick des Lebens in allen seinen Scenen. Er aber weilt nicht: nur seinen Weg im Leben sucht er, allenfalls auch Alles, was irgend einmal sein Weg werden könnte, also topographische Notizen im weitesten Sinn: mit der Betrachtung des Lebens selbst als solchen verliert er keine Zeit. Der Geniale dagegen, dessen Erkenntnißkraft, durch ihr Uebergewicht, sich dem Dienste seines Willens, auf einen Theil seiner Zeit, entzieht, verweilt bei der Betrachtung des Lebens selbst, strebt die Idee jedes Dinges zu erfassen, nicht dessen Relationen zu anderen Dingen: darüber vernachlässigt er häufig die Betrachtung seines eigenen Weges im Leben, und geht solchen daher meistens ungeschickt genug. Während dem gewöhnlichen Menschen sein Erkenntnißvermögen die Laterne ist, die seinen Weg beleuchtet, ist es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht. Diese so verschiedene Weise in das Leben hineinzusehen, wird bald sogar im Aeußern Beider sichtbar. Der Blick des Menschen, in welchem der Genius lebt und wirkt, zeichnet ihn leicht aus, indem er, lebhaft und fest zugleich, den Charakter der Beschaulichkeit, der Kontemplation trägt; wie wir an den Bildnissen der wenigen genialen Köpfe, welche die Natur unter den zahllosen Millionen dann und wann hervorgebracht hat, sehen können: hingegen wird im Blicke der Anderen, wenn er nicht, wie meistens, stumpf oder nüchtern ist, leicht der wahre Gegensatz der Kontemplation sichtbar, das Spähen. Demzufolge besteht der „geniale Ausdruck" eines Kopfes darin, daß ein entschiedenes Uebergewicht des Erkennens über das Wollen darin sichtbar ist, folglich auch ein Erkennen ohne alle Beziehung auf ein Wollen, d. i. ein reines Erkennen, sich darin ausdrückt. Hingegen ist bei Köpfen, wie sie in der Regel sind, der Ausdruck

des Wollens vorherrschend, und man sieht, daß das Erkennen immer erst auf Antrieb des Wollens in Thätigkeit geräth, also bloß auf Motive gerichtet ist.

Da die geniale Erkenntniß, oder Erkenntniß der Idee, diejenige ist, welche dem Satz vom Grunde nicht folgt, hingegen die, welche ihm folgt, im Leben Klugheit und Vernünftigkeit ertheilt und die Wissenschaften zu Stande bringt; so werden geniale Individuen mit den Mängeln behaftet seyn, welche die Vernachlässigung der letztern Erkenntnißweise nach sich zieht. Jedoch ist hiebei die Einschränkung zu merken, daß was ich in dieser Hinsicht anführen werde, sie nur trifft insofern und während sie in der genialen Erkenntnißweise wirklich begriffen sind, was keineswegs in jedem Augenblick ihres Lebens der Fall ist, da die große, wiewohl spontane Anspannung, welche zur willensfreien Auffassung der Ideen erfordert wird, nothwendig wieder nachläßt und große Zwischenräume hat, in welchen Jene, sowohl in Hinsicht auf Vorzüge als auf Mängel, den gewöhnlichen Menschen ziemlich gleich stehen. Man hat dieserhalb von jeher das Wirken des Genius als eine Inspiration, ja wie der Name selbst bezeichnet, als das Wirken eines vom Individuo selbst verschiedenen übermenschlichen Wesens angesehen, das nur periodisch jenes in Besitz nimmt. Die Abneigung genialer Individuen, die Aufmerksamkeit auf den Inhalt des Satzes vom Grunde zu richten, wird sich zuerst in Hinsicht auf den Grund des Seyns zeigen, als Abneigung gegen Mathematik, deren Betrachtung auf die allgemeinsten Formen der Erscheinung, Raum und Zeit, welche selbst nur Gestaltungen des Satzes vom Grunde sind, geht und daher ganz das Gegentheil derjenigen Betrachtung ist, die gerade nur den Inhalt der Erscheinung, die sich darin aussprechende Idee, aufsucht, von allen Relationen absehend. Außerdem wird noch die logische Behandlung der Mathematik dem Genius widerstehen, da diese, die eigentliche Einsicht verschließend, nicht befriedigt, sondern eine bloße Verkettung von Schlüssen, nach dem Satz des Erkenntnißgrundes darbietend, von allen Geisteskräften am meisten das Gedächtniß in Anspruch nimmt, um nämlich immer alle die früheren Sätze, darauf man sich beruft, gegenwärtig zu haben. Auch hat die Erfahrung bestätigt, daß große Genien in der Kunst zur Mathematik keine Fähigkeit haben: nie war ein Mensch zu-

gleich in beiden sehr ausgezeichnet. Alfieri erzählt, daß er sogar nie nur den vierten Lehrsatz des Eukleides begreifen gekonnt. Goethen ist der Mangel mathematischer Kenntniß zur Genüge vorgeworfen worden von den unverständigen Gegnern seiner Farbenlehre: freilich hier, wo es nicht auf Rechnen und Messen nach hypothetischen Datis, sondern auf unmittelbare Verstandeserkenntniß der Ursache und Wirkung ankam, war jener Vorwurf so ganz queer und am unrechten Ort, daß jene ihren totalen Mangel an Urtheilskraft dadurch eben so sehr, als durch ihre übrigen Midas-Aussprüche an den Tag gelegt haben. Daß noch heute, fast ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen der Goethe'schen Farbenlehre, sogar in Deutschland, die Neutonischen Flausen ungestört im Besitz der Lehrstühle bleiben und man fortfährt, ganz ernsthaft von den sieben homogenen Lichtern und ihrer verschiedenen Brechbarkeit zu reden, — wird einst unter den großen intellektualen Charakterzügen der Menschheit überhaupt und der Deutschheit insbesondere aufgezählt werden. — Aus demselben oben angegebenen Grunde erklärt sich die eben so bekannte Thatsache, daß umgekehrt, ausgezeichnete Mathematiker wenig Empfänglichkeit für die Werke der schönen Kunst haben, was sich besonders naiv ausspricht in der bekannten Anekdote von jenem französischen Mathematiker, der nach Durchlesung der Iphigenia des Racine achselzuckend fragte: Qu'est-ce-que cela prouve? — Da ferner scharfe Auffassung der Beziehungen gemäß dem Gesetze der Kausalität und Motivation eigentlich die Klugheit ausmacht, die geniale Erkenntniß aber nicht auf die Relationen gerichtet ist; so wird ein Kluger, sofern und während er es ist, nicht genial, und ein Genialer, sofern und während er es ist, nicht klug seyn. — Endlich steht überhaupt die anschauliche Erkenntniß, in deren Gebiet die Idee durchaus liegt, der vernünftigen oder abstrakten, welche der Satz vom Grunde des Erkennens leitet, gerade entgegen. Auch findet man bekanntlich selten große Genialität mit vorherrschender Vernünftigkeit gepaart, vielmehr sind umgekehrt geniale Individuen oft heftigen Affekten und unvernünftigen Leidenschaften unterworfen. Der Grund hievon ist dennoch nicht Schwäche der Vernunft, sondern theils ungewöhnliche Energie der ganzen Willenserscheinung, die das geniale Individuum ist, und welche sich durch Heftigkeit aller Willensakte äußert, theils

Uebergewicht der anschauenden Erkenntniß durch Sinne und Verstand über die abstrakte, daher entschiedene Richtung auf das Anschauliche, dessen bei ihnen höchst energischer Eindruck die farblosen Begriffe so sehr überstrahlt, daß nicht mehr diese, sondern jener das Handeln leitet, welches eben dadurch unvernünftig wird: demnach ist der Eindruck der Gegenwart auf sie sehr mächtig, reißt sie hin zum Unüberlegten, zum Affekt, zur Leidenschaft. Daher auch, und überhaupt weil ihre Erkenntniß sich zum Theil dem Dienste des Willens entzogen hat, werden sie im Gespräche nicht sowohl an die Person denken, zu der, sondern mehr an die Sache, wovon sie reden, die ihnen lebhaft vorschwebt: daher werden sie für ihr Interesse zu objektiv urtheilen oder erzählen, nicht verschweigen, was klüger verschwiegen bliebe u. s. w. Daher endlich sind sie zu Monologen geneigt und können überhaupt mehrere Schwächen zeigen, die sich wirklich dem Wahnsinn nähern. Daß Genialität und Wahnsinn eine Seite haben, wo sie an einander gränzen, ja in einander übergehen, ist oft bemerkt und sogar die dichterische Begeisterung eine Art Wahnsinn genannt worden: amabilis insania nennt sie Horaz (Od. III, 4) und „holder Wahnsinn" Wieland im Eingang zum „Oberon". Selbst Aristoteles soll, nach Seneka's Anführung (de tranq. animi, 15, 16), gesagt haben: Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit. Platon drückt es, im oben angeführten Mythos von der finstern Höhle (de Rep. 7), dadurch aus, daß er sagt: Diejenigen, welche außerhalb der Höhle das wahre Sonnenlicht und die wirklich seienden Dinge (die Ideen) geschaut haben, können nachmals in der Höhle, weil ihre Augen der Dunkelheit entwöhnt sind, nicht mehr sehen, die Schattenbilder da unten nicht mehr recht erkennen, und werden deshalb, bei ihren Mißgriffen, von den Anderen verspottet, die nie aus dieser Höhle und von diesen Schattenbildern fortkamen. Auch sagt er im Phädros (S. 317) geradezu, daß ohne einen gewissen Wahnsinn kein ächter Dichter seyn könne, ja (S. 327) daß Jeder, welcher in den vergänglichen Dingen die ewigen Ideen erkennt, als wahnsinnig erscheine. Auch Cicero führt an: Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poëtam magnum esse posse; quod idem dicit Plato (de divin. I, 37). Und endlich sagt Pope:

Great wits to madness sure are near allied,
And thin partitions do their bounds divide*).

Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist Goethe's „Torquato Tasso", in welchem er uns nicht nur das Leiden, das wesentliche Märtyrerthum des Genius als solchen, sondern auch dessen stetigen Uebergang zum Wahnsinn vor die Augen stellt. Endlich wird die Thatsache der unmittelbaren Berührung zwischen Genialität und Wahnsinn durch die Biographien sehr genialer Menschen, z. B. Rousseau's, Byron's, Alfieri's, und durch Anekdoten aus dem Leben anderer bestätigt; theils muß ich andererseits erwähnen, bei häufiger Besuchung der Irrenhäuser, einzelne Subjekte von unverkennbar großen Anlagen gefunden zu haben, deren Genialität deutlich durch den Wahnsinn durchblickte, welcher hier aber völlig die Oberhand erhalten hatte. Dieses kann nun nicht dem Zufall zugeschrieben werden, weil einerseits die Anzahl der Wahnsinnigen verhältnißmäßig sehr klein ist, andererseits aber ein geniales Individuum eine über alle gewöhnliche Schätzung seltene und nur als die größte Ausnahme in der Natur hervortretende Erscheinung ist; wovon man sich allein dadurch überzeugen kann, daß man die wirklich großen Genien, welche das ganze kultivirte Europa in der ganzen alten und neuen Zeit hervorgebracht hat, wohin aber allein diejenigen zu rechnen sind, welche Werke lieferten, die durch alle Zeiten einen bleibenden Werth für die Menschheit behalten haben, — daß man, sage ich, diese Einzelnen aufzählt und ihre Zahl vergleicht mit den 250 Millionen, welche, sich alle dreißig Jahre erneuernd, beständig in Europa leben. Ja, ich will nicht unerwähnt lassen, daß ich einige Leute von zwar nicht bedeutender, aber doch entschiedener, geistiger Ueberlegenheit gekannt habe, die zugleich einen leisen Anstrich von Verrücktheit verriethen. Danach möchte es scheinen, daß jede Steigerung des Intellekts über das gewöhnliche Maaß hinaus, als eine Abnormität, schon zum Wahnsinn disponirt. Inzwischen will ich über den rein intellektuellen Grund jener Verwandtschaft zwischen Genialität und Wahnsinn meine Meinung möglichst kurz vortragen, da diese Erörterung allerdings zur Er-

*) Dem Wahnsinn ist der große Geist verwandt,
Und Beide trennt nur eine dünne Wand.

klärung des eigentlichen Wesens der Genialität, d. h. derjenigen Geisteseigenschaft, welche allein ächte Kunstwerke schaffen kann, beitragen wird. Dies macht aber eine kurze Erörterung des Wahnsinnes selbst nothwendig*).

Eine klare und vollständige Einsicht in das Wesen des Wahnsinnes, ein richtiger und deutlicher Begriff Desjenigen, was eigentlich den Wahnsinnigen vom Gesunden unterscheidet, ist, meines Wissens, noch immer nicht gefunden. — Weder Vernunft, noch Verstand kann den Wahnsinnigen abgesprochen werden: denn sie reden und vernehmen, sie schließen oft sehr richtig; auch schauen sie in der Regel das Gegenwärtige ganz richtig an und sehen den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ein. Visionen, gleich Fieberphantasien, sind kein gewöhnliches Symptom des Wahnsinnes: das Delirium verfälscht die Anschauung, der Wahnsinn die Gedanken. Meistens nämlich irren die Wahnsinnigen durchaus nicht in der Kenntniß des unmittelbar *Gegenwärtigen*; sondern ihr Irrereden bezieht sich immer auf das *Abwesende* und *Vergangene*, und nur dadurch auf dessen Verbindung mit dem Gegenwärtigen. Daher nun scheint mir ihre Krankheit besonders das *Gedächtniß* zu treffen; zwar nicht so, daß es ihnen ganz fehlte: denn Viele wissen Vieles auswendig und erkennen bisweilen Personen, die sie lange nicht gesehen, wieder; sondern vielmehr so, daß der Faden des Gedächtnisses zerrissen, der fortlaufende Zusammenhang desselben aufgehoben und keine gleichmäßig zusammenhängende Rückerinnerung der Vergangenheit möglich ist. Einzelne Scenen der Vergangenheit stehen richtig da, so wie die einzelne Gegenwart; aber in ihrer Rückerinnerung sind Lücken, welche sie dann mit Fiktionen ausfüllen, die entweder, stets die selben, zu fixen Ideen werden: dann ist es fixer Wahn, Melancholie; oder jedesmal andere sind, augenblickliche Einfälle: dann heißt es Narrheit, fatuitas. Dieserhalb ist es so schwer, einem Wahnsinnigen, bei seinem Eintritt ins Irrenhaus, seinen frühern Lebenslauf abzufragen. Immer mehr nun vermischt sich in seinem Gedächtnisse Wahres mit Falschem. Obgleich die unmittelbare Gegenwart richtig erkannt wird, so wird sie verfälscht durch den fingirten Zusammenhang mit einer ge-

*) Hiezu Kap. 31 des zweiten Bandes.

wähnten Vergangenheit: sie halten daher sich selbst und Andere für identisch mit Personen, die bloß in ihrer fingirten Vergangenheit liegen, erkennen manche Bekannte gar nicht wieder, und haben so, bei richtiger Vorstellung des gegenwärtigen Einzelnen, lauter falsche Relationen desselben zum Abwesenden. Erreicht der Wahnsinn einen hohen Grad, so entsteht völlige Gedächtnißlosigkeit, weshalb dann der Wahnsinnige durchaus keiner Rücksicht auf irgend etwas Abwesendes, oder Vergangenes fähig ist, sondern ganz allein durch die augenblickliche Laune, in Verbindung mit den Fiktionen, welche in seinem Kopf die Vergangenheit füllen, bestimmt wird: man ist alsdann bei ihm, wenn man ihm nicht stets die Uebermacht vor Augen hält, keinen Augenblick vor Mishandlung, oder Mord gesichert. — Die Erkenntniß des Wahnsinnigen hat mit der des Thieres dies gemein, daß beide auf das Gegenwärtige beschränkt sind: aber was sie unterscheidet ist dieses: das Thier hat eigentlich gar keine Vorstellung von der Vergangenheit als solcher, obwohl dieselbe durch das Medium der Gewohnheit auf das Thier wirkt, daher z. B. der Hund seinen frühern Herrn auch nach Jahren wiederkennt, d. h. von dessen Anblick den gewohnten Eindruck erhält; aber von der seitdem verflossenen Zeit hat er doch keine Rückerinnerung: der Wahnsinnige dagegen trägt in seiner Vernunft auch immer eine Vergangenheit in abstracto herum, aber eine falsche, die nur für ihn existirt und dies entweder allezeit, oder auch nur eben jetzt: der Einfluß dieser falschen Vergangenheit verhindert nun auch den Gebrauch der richtig erkannten Gegenwart, den doch das Thier macht. Daß heftiges geistiges Leiden, unerwartete entsetzliche Begebenheiten häufig Wahnsinn veranlassen, erkläre ich mir folgendermaaßen. Jedes solches Leiden ist immer als wirkliche Begebenheit auf die Gegenwart beschränkt, also nur vorübergehend und insofern noch immer nicht übermäßig schwer: überschwänglich groß wird es erst, sofern es bleibender Schmerz ist: aber als solcher ist es wieder allein ein Gedanke und liegt daher im Gedächtniß: wenn nun ein solcher Kummer, ein solches schmerzliches Wissen, oder Andenken, so quaalvoll ist, daß es schlechterdings unerträglich fällt, und das Individuum ihm unterliegen würde, — dann greift die dermaaßen geängstigte Natur zum Wahnsinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens: der so sehr gepeinigte Geist zerreißt

nun gleichſam den Faden ſeines Gedächtniſſes, füllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet ſo ſich von dem ſeine Kräfte überſteigenden geiſtigen Schmerz zum Wahnſinn, — wie man ein vom Brande ergriffenes Glied abnimmt und es durch ein hölzernes erſetzt. — Als Beiſpiel betrachte man den raſenden Ajax, den König Lear und die Ophelia: denn die Geſchöpfe des ächten Genius, auf welche allein man ſich hier, als allgemein bekannt, berufen kann, ſind wirklichen Perſonen an Wahrheit gleich zu ſetzen: übrigens zeigt auch die häufige wirkliche Erfahrung hier durchaus das Selbe. Ein ſchwaches Analogon jener Art des Ueberganges vom Schmerz zum Wahnſinn iſt dieſes, daß wir Alle oft ein peinigendes Andenken, das uns plötzlich einfällt, wie mechaniſch, durch irgend eine laute Aeußerung oder Bewegung zu verſcheuchen, uns ſelbſt davon abzulenken, mit Gewalt uns zu zerſtreuen ſuchen. —

Sehen wir nun angegebenermaaßen den Wahnſinnigen das einzelne Gegenwärtige, auch manches einzelne Vergangene, richtig erkennen, aber den Zuſammenhang, die Relationen verkennen und daher irren und irrereden; ſo iſt eben dieſes der Punkt ſeiner Berührung mit dem genialen Individuo: denn auch dieſes, da es die Erkenntniß der Relationen, welches die gemäß dem Satze des Grundes iſt, verläßt, um in den Dingen nur ihre Ideen zu ſehen und zu ſuchen, ihr ſich anſchaulich ausſprechendes eigentliches Weſen zu ergreifen, in Hinſicht auf welches *ein* Ding ſeine ganze Gattung repräſentirt und daher, wie Goethe ſagt, ein Fall für Tauſende gilt, — auch der Geniale läßt darüber die Erkenntniß des Zuſammenhangs der Dinge aus den Augen: das einzelne Objekt ſeiner Beſchauung, oder die übermäßig lebhaft von ihm aufgefaßte Gegenwart, erſcheinen in ſo hellem Licht, daß gleichſam die übrigen Glieder der Kette, zu der ſie gehören, dadurch in Dunkel zurücktreten, und dies giebt eben Phänomene, die mit denen des Wahnſinns eine längſt erkannte Aehnlichkeit haben. Was im einzelnen vorhandenen Dinge nur unvollkommen und durch Modifikationen geſchwächt da iſt, ſteigert die Betrachtungsweiſe des Genius zur Idee davon, zum Vollkommenen: er ſieht daher überall Extreme, und eben dadurch geräth ſein Handeln auf Extreme: er weiß das rechte Maaß nicht zu treffen, ihm fehlt die Nüchternheit, und das Reſultat iſt das beſagte. Er erkennt die

Ideen vollkommen, aber nicht die Individuen. Daher kann, wie man bemerkt hat, ein Dichter *den* Menschen tief und gründlich kennen, *die* Menschen aber sehr schlecht; er ist leicht zu hintergehen und ein Spiel in der Hand des Listigen*).

§. 37.

Obgleich nun, unserer Darstellung zufolge, der Genius in der Fähigkeit besteht, unabhängig vom Satze des Grundes und daher, statt der einzelnen Dinge, welche ihr Daseyn nur in der Relation haben, die Ideen derselben zu erkennen und diesen gegenüber selbst das Korrelat der Idee, also nicht mehr Individuum, sondern reines Subjekt des Erkennens zu seyn; so muß dennoch diese Fähigkeit, in geringerem und verschiedenem Grade auch allen Menschen einwohnen; da sie sonst eben so wenig fähig wären die Werke der Kunst zu genießen, als sie hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabene durchaus keine Empfänglichkeit besitzen, ja diese Worte für sie keinen Sinn haben könnten. Wir müssen daher in allen Menschen, wenn es nicht etwan welche giebt, die durchaus keines ästhetischen Wohlgefallens fähig sind, jenes Vermögen in den Dingen ihre Ideen zu erkennen, und eben damit sich ihrer Persönlichkeit augenblicklich zu entäußern, als vorhanden annehmen. Der Genius hat vor ihnen nur den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnißweise voraus, welche ihn bei derselben die Besonnenheit behalten lassen, die erfordert ist, um das so Erkannte in einem willkürlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunstwerk ist. Durch dasselbe theilt er die aufgefaßte Idee den Anderen mit. Diese bleibt daher unverändert und die selbe: dabei ist das ästhetische Wohlgefallen wesentlich Eines und dasselbe, es mag durch ein Werk der Kunst, oder unmittelbar durch die Anschauung der Natur und des Lebens hervorgerufen seyn. Das Kunstwerk ist bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wohlgefallen besteht. Daß aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt, als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künstler, der

*) Hiezu Kap. 32 des zweiten Bandes.

nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in seinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, sie ausgesondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslassung aller störenden Zufälligkeiten. Der Künstler läßt uns durch seine Augen in die Welt blicken. Daß er diese Augen hat, daß er das Wesentliche, außer allen Relationen liegende der Dinge erkennt, ist eben die Gabe des Genius, das Angeborene; daß er aber im Stande ist, auch uns diese Gabe zu leihen, uns seine Augen aufzusetzen: dies ist das Erworbene, das Technische der Kunst. Dieserhalb nun wird, nachdem ich im Vorhergehenden das innere Wesen der ästhetischen Erkenntnißart in seinen allgemeinsten Grundlinien dargestellt habe, die jetzt folgende nähere philosophische Betrachtung des Schönen und Erhabenen Beide in der Natur und in der Kunst zugleich erörtern, ohne diese weiter zu trennen. Was im Menschen vorgeht, wann ihn das Schöne, wann ihn das Erhabene rührt, werden wir zunächst betrachten: ob er diese Rührung unmittelbar aus der Natur, aus dem Leben schöpft, oder nur durch die Vermittelung der Kunst ihrer theilhaft wird, begründet keinen wesentlichen, sondern nur einen äußerlichen Unterschied.

§. 38.

Wir haben in der ästhetischen Betrachtungsweise *zwei unzertrennliche Bestandtheile* gefunden: die Erkenntniß des Objekts, nicht als einzelnen Dinges, sondern als Platonischer *Idee*, d. h. als beharrender Form dieser ganzen Gattung von Dingen; sodann das Selbstbewußtseyn des Erkennenden, nicht als Individuums, sondern als *reinen, willenlosen Subjekts der Erkenntniß*. Die Bedingung, unter welcher beide Bestandtheile immer vereint eintreten, war das Verlassen der an den Satz vom Grund gebundenen Erkenntnißweise, welche hingegen zum Dienste des Willens, wie auch zur Wissenschaft, die allein taugliche ist. — Auch das *Wohlgefallen*, das durch die Betrachtung des Schönen erregt wird, werden wir aus jenen beiden Bestandtheilen hervorgehen sehen, und zwar bald mehr aus dem einen, bald mehr aus dem andern, je nachdem der Gegenstand der ästhetischen Kontemplation ist.

Alles *Wollen* entspringt aus Bedürfniß, also aus Mangel,

alſo aus Leiden. Dieſem macht die Erfüllung ein Ende; jedoch gegen einen Wunſch, der erfüllt wird, bleiben wenigſtens zehn verſagt: ferner, das Begehren dauert lange, die Forderungen gehen ins Unendliche; die Erfüllung iſt kurz und kärglich gemeſſen. Sogar aber iſt die endliche Befriedigung ſelbſt nur ſcheinbar: der erfüllte Wunſch macht gleich einem neuen Platz: jener iſt ein erkannter, dieſer noch ein unerkannter Irrthum. Dauernde, nicht mehr weichende Befriedigung kann kein erlangtes Objekt des Wollens geben: ſondern es gleicht immer nur dem Almoſen, das dem Bettler zugeworfen, ſein Leben heute friſtet, um ſeine Quaal auf Morgen zu verlängern. — Darum nun, ſolange unſer Bewußtſeyn von unſerm Willen erfüllt iſt, ſolange wir dem Drange der Wünſche, mit ſeinem ſteten Hoffen und Fürchten, hingegeben ſind, ſolange wir Subjekt des Wollens ſind, wird uns nimmermehr dauerndes Glück, noch Ruhe. Ob wir jagen, oder fliehen, Unheil fürchten, oder nach Genuß ſtreben, iſt im Weſentlichen einerlei: die Sorge für den ſtets fordernden Willen, gleichviel in welcher Geſtalt, erfüllt und bewegt fortdauernd das Bewußtſeyn; ohne Ruhe aber iſt durchaus kein wahres Wohlſeyn möglich. So liegt das Subjekt des Wollens beſtändig auf dem drehenden Rade des Ixion, ſchöpft immer im Siebe der Danaiden, iſt der ewig ſchmachtende Tantalus.

Wann aber äußerer Anlaß, oder innere Stimmung, uns plötzlich aus dem endloſen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntniß dem Sklavendienſte des Willens entreißt, die Aufmerkſamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, ſondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, alſo ohne Intereſſe, ohne Subjektivität, rein objektiv ſie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, ſofern ſie bloß Vorſtellungen, nicht ſofern ſie Motive ſind: dann iſt die auf jenem erſten Wege des Wollens immer geſuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von ſelbſt eingetreten, und uns iſt völlig wohl. Es iſt der ſchmerzensloſe Zuſtand, den Epikuros als das höchſte Gut und als den Zuſtand der Götter pries: denn wir ſind, für jenen Augenblick, des ſchnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion ſteht ſtill.

Dieſer Zuſtand iſt aber eben der, welchen ich oben beſchrieb

als erforderlich zur Erkenntniß der Idee, als reine Kontemplation, Aufgehen in der Anschauung, Verlieren ins Objekt, Vergessen aller Individualität, Aufhebung der dem Satz vom Grunde folgenden und nur Relationen fassenden Erkenntnißweise, wobei zugleich und unzertrennlich das angeschaute einzelne Ding zur Idee seiner Gattung, das erkennende Individuum zum reinen Subjekt des willenlosen Erkennens sich erhebt, und nun Beide als solche nicht mehr im Strome der Zeit und aller anderen Relationen stehen. Es ist dann einerlei, ob man aus dem Kerker, oder aus dem Palast die Sonne untergehen sieht.

Innere Stimmung, Uebergewicht des Erkennens über das Wollen, kann unter jeder Umgebung diesen Zustand hervorrufen. Dies zeigen uns jene trefflichen Niederländer, welche solche rein objektive Anschauung auf die unbedeutendesten Gegenstände richteten und ein dauerndes Denkmal ihrer Objektivität und Geistesruhe im Stillleben hinstellten, welches der ästhetische Beschauer nicht ohne Rührung betrachtet, da es ihm den ruhigen, stillen, willensfreien Gemüthszustand des Künstlers vergegenwärtigt, der nöthig war, um so unbedeutende Dinge so objektiv anzuschauen, so aufmerksam zu betrachten und diese Anschauung so besonnen zu wiederholen: und indem das Bild auch ihn zur Theilnahme an solchem Zustand auffordert, wird seine Rührung oft noch vermehrt durch den Gegensatz der eigenen, unruhigen, durch heftiges Wollen getrübten Gemüthsverfassung, in der er sich eben befindet. Im selben Geiste haben oft Landschaftsmaler, besonders Ruisdael, höchst unbedeutende landschaftliche Gegenstände gemalt, und dadurch die selbe Wirkung noch erfreulicher hervorgebracht.

So viel leistet ganz allein die innere Kraft eines künstlerischen Gemüthes: aber erleichtert und von Außen befördert wird jene rein objektive Gemüthsstimmung durch entgegenkommende Objekte, durch die zu ihrem Anschauen einladende, ja sich aufdringende Fülle der schönen Natur. Ihr gelingt es, so oft sie mit einem Male unserm Blicke sich aufthut, fast immer, uns, wenn auch nur auf Augenblicke, der Subjektivität, dem Sklavendienste des Willens zu entreißen und in den Zustand des reinen Erkennens zu versetzen. Darum wird auch der von Leidenschaften, oder Noth und Sorge Gequälte durch einen einzigen freien Blick in die Natur so plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet:

der Sturm der Leidenschaften, der Drang des Wunsches und der Furcht und alle Quaal des Wollens sind dann sogleich auf eine wundervolle Art beschwichtigt. Denn in dem Augenblicke, wo wir, vom Wollen losgerissen, uns dem reinen willenlosen Erkennen hingegeben haben, sind wir gleichsam in eine andere Welt getreten, wo Alles, was unsern Willen bewegt und dadurch uns so heftig erschüttert, nicht mehr ist. Jenes Freiwerden der Erkenntniß hebt uns aus dem Allen eben so sehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück sind verschwunden: wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen, sondern nur noch reines Subjekt der Erkenntniß: wir sind nur noch da als das *eine* Weltauge, was aus allen erkennenden Wesen blickt, im Menschen allein aber völlig frei vom Dienste des Willens werden kann, wodurch aller Unterschied der Individualität so gänzlich verschwindet, daß es alsdann einerlei ist, ob das schauende Auge einem mächtigen König, oder einem gepeinigten Bettler angehört. Denn weder Glück noch Jammer wird über jene Gränze mit hinüber genommen. So nahe liegt uns beständig ein Gebiet, auf welchem wir allem unserm Jammer gänzlich entronnen sind; aber wer hat die Kraft, sich lange darauf zu erhalten? Sobald irgend eine Beziehung eben jener also rein angeschauten Objekte zu unserm Willen, zu unserer Person, wieder ins Bewußtseyn tritt, hat der Zauber ein Ende: wir fallen zurück in die Erkenntniß, welche der Satz vom Grunde beherrscht, erkennen nun nicht mehr die Idee, sondern das einzelne Ding, das Glied einer Kette, zu der auch wir gehören, und wir sind allem unserm Jammer wieder hingegeben. — Die meisten Menschen stehen, weil ihnen Objektivität, d. i. Genialität, gänzlich abgeht, fast immer auf diesem Standpunkt. Daher sind sie nicht gern allein mit der Natur: sie brauchen Gesellschaft, wenigstens ein Buch. Denn ihr Erkennen bleibt dem Willen dienstbar: sie suchen daher an den Gegenständen nur die etwanige Beziehung auf ihren Willen, und bei Allem, was keine solche Beziehung hat, ertönt in ihrem Innern, gleichsam wie ein Grundbaß, ein beständiges, trostloses „Es hilft mir nichts“: dadurch erhält in der Einsamkeit auch die schönste Umgebung ein ödes, finsteres, fremdes, feindliches Ansehen für sie.

Jene Säligkeit des willenlosen Anschauens ist es endlich

auch, welche über die Vergangenheit und Entfernung einen ſo wunderſamen Zauber verbreitet und ſie in ſo ſehr verſchönerndem Lichte uns darſtellt, durch eine Selbſttäuſchung. Denn indem wir längſt vergangene Tage, an einem fernen Orte verlebt, uns vergegenwärtigen, ſind es die Objekte allein, welche unſere Phantaſie zurückruft, nicht das Subjekt des Willens, das ſeine unheilbaren Leiden damals eben ſo wohl mit ſich herumtrug, wie jetzt: aber dieſe ſind vergeſſen, weil ſie ſeitdem ſchon oft andern Platz gemacht haben. Nun wirkt die objektive Anſchauung in der Erinnerung eben ſo, wie die gegenwärtige wirken würde, wenn wir es über uns vermöchten, uns willensfrei ihr hinzugeben. Daher kommt es, daß beſonders wann mehr als gewöhnlich irgend eine Noth uns beängſtiget, die plötzliche Erinnerung an Scenen der Vergangenheit und Entfernung wie ein verlorenes Paradies an uns vorüberfliegt. Bloß das Objektive, nicht das Individuell-Subjektive ruft die Phantaſie zurück, und wir bilden uns ein, daß jenes Objektive damals eben ſo rein, von keiner Beziehung auf den Willen getrübt vor uns geſtanden habe, wie jetzt ſein Bild in der Phantaſie: da doch vielmehr die Beziehung der Objekte auf unſer Wollen uns damals Quaal ſchuf, ſo gut wie jetzt. Wir können durch die gegenwärtigen Objekte eben ſo wohl, wie durch die entfernten, uns allen Leiden entziehen, ſobald wir uns zur rein objektiven Betrachtung derſelben erheben und ſo die Illuſion hervorzubringen vermögen, daß allein jene Objekte, nicht wir ſelbſt gegenwärtig wären: dann werden wir, des leidigen Selbſt entledigt, als reines Subjekt des Erkennens mit jenen Objekten völlig Eins, und ſo fremd unſere Noth ihnen iſt, ſo fremd iſt ſie, in ſolchen Augenblicken, uns ſelbſt. Die Welt als Vorſtellung iſt dann allein noch übrig, und die Welt als Wille iſt verſchwunden.

Durch alle dieſe Betrachtungen wünſche ich deutlich gemacht zu haben, welcher Art und wie groß der Antheil ſei, den am äſthetiſchen Wohlgefallen die ſubjektive Bedingung deſſelben hat, nämlich die Befreiung des Erkennens vom Dienſte des Willens, das Vergeſſen ſeines Selbſt als Individuums und die Erhöhung des Bewußtſeyns zum reinen, willenloſen, zeitloſen, von allen Relationen unabhängigen Subjekt des Erkennens. Mit dieſer ſubjektiven Seite der äſthetiſchen Beſchauung tritt als nothwendi-

ges Korrelat immer zugleich die objektive Seite derselben ein, die intuitive Auffassung der Platonischen Idee. Bevor wir uns aber zur nähern Betrachtung dieser und zu den Leistungen der Kunst in Beziehung auf dieselbe wenden, ist es zweckmäßiger, noch etwas bei der subjektiven Seite des ästhetischen Wohlgefallens zu verweilen, um deren Betrachtung durch die Erörterung des von ihr allein abhängigen und durch eine Modifikation derselben entstehenden Eindrucks des Erhabenen zu vollenden. Danach wird unsere Untersuchung des ästhetischen Wohlgefallens, durch die Betrachtung der objektiven Seite desselben, ihre ganze Vollständigkeit erhalten.

Dem Bisherigen aber gehören zuvor noch folgende Bemerkungen an. Das Licht ist das Erfreulichste der Dinge: es ist das Symbol alles Guten und Heilbringenden geworden. In allen Religionen bezeichnet es das ewige Heil, und die Finsterniß die Verdammniß. Ormuzd wohnt im reinsten Lichte, Ahriman in ewiger Nacht. In Dante's Paradiese sieht es ungefähr aus wie im Vauxhall zu London, indem alle säligen Geister daselbst als Lichtpunkte erscheinen, die sich zu regelmäßigen Figuren zusammenstellen. Die Abwesenheit des Lichtes macht uns unmittelbar traurig; seine Wiederkehr beglückt: die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen, welches, wenn sie transparent sind, den höchsten Grad erreicht. Dies Alles kommt allein daher, daß das Licht das Korrelat und die Bedingung der vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise ist, der einzigen, die unmittelbar durchaus nicht den Willen affizirt. Denn das Sehen ist gar nicht, wie die Affektion der anderen Sinne, an sich, unmittelbar und durch seine sinnliche Wirkung, einer Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Empfindung im Organ fähig, d. h. hat keine unmittelbare Verbindung mit dem Willen: sondern erst die im Verstande entspringende Anschauung kann eine solche haben, die dann in der Relation des Objekts zum Willen liegt. Schon beim Gehör ist dies anders: Töne können unmittelbar Schmerz erregen und auch unmittelbar sinnlich, ohne Bezug auf Harmonie oder Melodie, angenehm seyn. Das Getast, als mit dem Gefühl des ganzen Leibes Eines, ist diesem unmittelbaren Einfluß auf den Willen noch mehr unterworfen: doch giebt es noch ein schmerz- und wollustloses Tasten. Gerüche aber sind

immer angenehm oder unangenehm: Geſchmäcke noch mehr. Die beiden letzteren Sinne ſind alſo am meiſten mit dem Willen inquinirt: daher ſind ſie immer die unedelſten und von Kant die ſubjektiven Sinne genannt worden. Die Freude über das Licht iſt alſo in der That nur die Freude über die objektive Möglichkeit der reinſten und vollkommenſten anſchaulichen Erkenntnißweiſe und als ſolche daraus abzuleiten, daß das reine von allem Wollen befreite und entledigte Erkennen höchſt erfreulich iſt und ſchon als ſolches einen großen Antheil am äſthetiſchen Genuſſe hat. — Aus dieſer Anſicht des Lichtes iſt wieder die unglaublich große Schönheit abzuleiten, die wir der Abſpiegelung der Objekte im Waſſer zuerkennen. Jene leichteſte, ſchnellſte, feinſte Art der Einwirkung von Körpern auf einander, ſie, der auch wir die bei weitem vollkommenſte und reinſte unſerer Wahrnehmungen verdanken: die Einwirkung mittelſt zurückgeworfener Lichtſtrahlen: dieſe wird uns hier ganz deutlich, überſehbar und vollſtändig, in Urſache und Wirkung, und zwar im Großen, vor die Augen gebracht: daher unſere äſthetiſche Freude darüber, welche, der Hauptſache nach, ganz im ſubjektiven Grunde des äſthetiſchen Wohlgefallens wurzelt und Freude über das reine Erkennen und ſeine Wege iſt*).

§. 39.

An alle dieſe Betrachtungen nun, welche den ſubjektiven Theil des äſthetiſchen Wohlgefallens hervorheben ſollen, alſo dieſes Wohlgefallen, ſofern es Freude über das bloße, anſchauliche Erkennen als ſolches, im Gegenſatz des Willens, iſt, — ſchließt ſich, als unmittelbar damit zuſammenhängend, folgende Erklärung derjenigen Stimmung, welche man das Gefühl des *Erhabenen* genannt hat.

Es iſt ſchon oben bemerkt, daß das Verſetzen in den Zuſtand des reinen Anſchauens am leichteſten eintritt, wenn die Gegenſtände demſelben entgegenkommen, d. h. durch ihre mannigfaltige und zugleich beſtimmte und deutliche Geſtalt leicht zu Repräſentanten ihrer Ideen werden, worin eben die Schönheit, im

*) Hiezu Kap. 33 des zweiten Bandes.

objektiven Sinne, besteht. Vor Allem hat die schöne Natur diese Eigenschaft und gewinnt dadurch selbst dem Unempfindlichsten wenigstens ein flüchtiges ästhetisches Wohlgefallen ab: ja, es ist so auffallend, wie besonders die Pflanzenwelt zur ästhetischen Betrachtung auffordert und sich gleichsam derselben aufdringt, daß man sagen möchte, dieses Entgegenkommen stände damit in Verbindung, daß diese organischen Wesen nicht selbst, wie die thierischen Leiber, unmittelbares Objekt der Erkenntniß sind, daher sie des fremden verständigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorstellung einzutreten, weshalb sie gleichsam nach diesem Eintritt sich sehnten, um wenigstens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar versagt ist. Ich lasse übrigens diesen gewagten und vielleicht an Schwärmerei gränzenden Gedanken ganz und gar dahingestellt seyn, da nur eine sehr innige und hingebende Betrachtung der Natur ihn erregen oder rechtfertigen kann*). Solange nun dieses Entgegenkommen der Natur, die Bedeutsamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen, aus denen die in ihnen individualisirten Ideen uns leicht ansprechen, es ist, die uns aus der dem Willen dienstbaren Erkenntniß bloßer Relationen in die ästhetische Kontemplation versetzt und eben damit zum willensfreien Subjekt des Erkennens erhebt: so lange ist es bloß das Schöne, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit was erregt ist. Wenn nun aber eben jene Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten uns zu ihrer reinen Kontemplation einladen, gegen den menschlichen Willen überhaupt, wie er in seiner Objektität, dem menschlichen Leibe, sich darstellt, ein feindliches Verhältniß haben, ihm entgegen sind, durch ihre allen Widerstand aufhebende Uebermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter aber dennoch nicht auf dieses sich auf-

*) Um so mehr erfreut und überrascht mich jetzt, 40 Jahre nachdem ich obigen Gedanken so schüchtern und zaudernd hingeschrieben habe, die Entdeckung, daß schon der heilige Augustinus ihn ausgesprochen hat: Arbusta formas suas varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut, pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur. (De civ. Dei, XI, 27.)

dringende feindliche Verhältniß zu seinem Willen seine Aufmerksamkeit richtet; sondern, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, sich mit Bewußtseyn davon abwendet, indem er sich von seinem Willen und dessen Verhältnissen gewaltsam losreißt und allein der Erkenntniß hingegeben, eben jene dem Willen furchtbaren Gegenstände als reines willensloses Subjekt des Erkennens ruhig kontemplirt, ihre jeder Relation fremde Idee allein auffassend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich eben dadurch über sich selbst, seine Person, sein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird: — dann erfüllt ihn das Gefühl des Erhabenen, er ist im Zustand der Erhebung, und deshalb nennt man auch den solchen Zustand veranlassenden Gegenstand erhaben. Was also das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterscheidet, ist dieses: beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen, indem die Schönheit des Objekts, d. h. dessen die Erkenntniß seiner Idee erleichternde Beschaffenheit, den Willen und die seinem Dienste fröhnende Erkenntniß der Relationen, ohne Widerstand und daher unmerklich aus dem Bewußtseyn entfernte und dasselbe als reines Subjekt des Erkennens übrig ließ, so daß selbst keine Erinnerung an den Willen nachbleibt: hingegen bei dem Erhabenen ist jener Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen desselben Objekts zum Willen, durch ein freies, von Bewußtseyn begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn sich beziehende Erkenntniß. Diese Erhebung muß mit Bewußtseyn nicht nur gewonnen, sondern auch erhalten werden und ist daher von einer steten Erinnerung an den Willen begleitet, doch nicht an ein einzelnes, individuelles Wollen, wie Furcht oder Wunsch, sondern an das menschliche Wollen überhaupt, sofern es durch seine Objektität, den menschlichen Leib, allgemein ausgedrückt ist. Träte ein realer einzelner Willensakt ins Bewußtseyn, durch wirkliche, persönliche Bedrängniß und Gefahr vom Gegenstande; so würde der also wirklich bewegte individuelle Wille alsbald die Oberhand gewinnen, die Ruhe der Kontemplation unmöglich werden, der Eindruck des Erhabenen verloren gehen, indem er der Angst Platz macht, in welcher das Streben des Individuums, sich zu retten, jeden andern Gedanken

verdrängte. — Einige Beispiele werden sehr viel beitragen, diese Theorie des Aesthetisch-Erhabenen deutlich zu machen und außer Zweifel zu setzen; zugleich werden sie die Verschiedenheit der Grade jenes Gefühls des Erhabenen zeigen. Denn da dasselbe mit dem des Schönen in der Hauptbestimmung, dem reinen, willensfreien Erkennen und der mit demselben nothwendig eintretenden Erkenntniß der außer aller durch den Satz des Grundes bestimmten Relation stehenden Ideen, Eines ist und nur durch einen Zusatz, nämlich die Erhebung über das erkannte feindliche Verhältniß eben des kontemplirten Objekts zum Willen überhaupt, sich vom Gefühl des Schönen unterscheidet; so entstehen, je nachdem dieser Zusatz stark, laut, dringend, nah, oder nur schwach, fern, bloß angedeutet ist, mehrere Grade des Erhabenen, ja, Uebergänge des Schönen zum Erhabenen. Ich halte es der Darstellung angemessener, diese Uebergänge und überhaupt die schwächeren Grade des Eindrucks des Erhabenen zuerst in Beispielen vor die Augen zu bringen, obwohl Diejenigen, deren ästhetische Empfänglichkeit überhaupt nicht sehr groß und deren Phantasie nicht lebhaft ist, bloß die später folgenden Beispiele der höheren, deutlicheren Grade jenes Eindrucks verstehen werden, an welche allein sie sich daher zu halten und die zuerst anzuführenden Beispiele der sehr schwachen Grade des besagten Eindrucks auf sich beruhen zu lassen haben.

Wie der Mensch zugleich ungestümer und finsterer Drang des Wollens (bezeichnet durch den Pol der Genitalien als seinen Brennpunkt) und ewiges, freies, heiteres Subjekt des reinen Erkennens (bezeichnet durch den Pol des Gehirns) ist; so ist, diesem Gegensatz entsprechend, die Sonne zugleich Quelle des *Lichtes*, der Bedingung zur vollkommensten Erkenntnißart, und eben dadurch des erfreulichsten der Dinge, — und Quelle der *Wärme*, der ersten Bedingung alles Lebens, d. i. aller Erscheinung des Willens auf den höheren Stufen derselben. Was daher für den Willen die Wärme, das ist für die Erkenntniß das Licht. Das Licht ist eben daher der größte Demant in der Krone der Schönheit und hat auf die Erkenntniß jedes schönen Gegenstandes den entschiedensten Einfluß: seine Anwesenheit überhaupt ist unerläßliche Bedingung; seine günstige Stellung erhöht auch die Schönheit des Schönsten. Vor allem Andern aber wird das Schöne der Baukunst durch seine Gunst erhöht, durch welche jedoch selbst

das Unbedeutendeste zum schönsten Gegenstande wird. — Sehen wir nun im strengen Winter, bei der allgemeinen Erstarrung der Natur, die Strahlen der niedrig stehenden Sonne von steinernen Massen zurückgeworfen, wo sie erleuchten, ohne zu wärmen, also nur der reinsten Erkenntnißweise, nicht dem Willen günstig sind; so versetzt die Betrachtung der schönen Wirkung des Lichtes auf diese Massen, uns, wie alle Schönheit, in den Zustand des reinen Erkennens, der jedoch hier durch die leise Erinnerung an den Mangel der Erwärmung durch eben jene Strahlen, also des belebenden Princips, schon ein gewisses Erheben über das Interesse des Willens verlangt, eine leise Aufforderung zum Verharren im reinen Erkennen, mit Abwendung von allem Wollen, enthält, eben dadurch aber ein Uebergang vom Gefühl des Schönen zu dem des Erhabenen ist. Es ist der schwächste Anhauch des Erhabenen am Schönen, welches letztere selbst hier nur in geringem Grade hervortritt. Ein fast noch eben so schwaches Beispiel ist folgendes.

Versetzen wir uns in eine sehr einsame Gegend, mit unbeschränktem Horizont, unter völlig wolkenlosem Himmel, Bäume und Pflanzen in ganz unbewegter Luft, keine Thiere, keine Menschen, keine bewegte Gewässer, die tiefste Stille; — so ist solche Umgebung wie ein Aufruf zum Ernst, zur Kontemplation, mit Losreißung von allem Wollen und dessen Dürftigkeit: eben dieses aber giebt schon einer solchen, bloß einsamen und tiefruhenden Umgebung einen Anstrich des Erhabenen. Denn weil sie für den des steten Strebens und Erreichens bedürftigen Willen keine Objekte darbietet, weder günstige noch ungünstige, so bleibt nur der Zustand der reinen Kontemplation übrig, und wer dieser nicht fähig ist, wird der Leere des nichtbeschäftigten Willens, der Quaal der Langenweile, mit beschämender Herabsetzung Preis gegeben. Sie giebt insofern ein Maaß unseres eigenen intellektualen Werthes, für welchen überhaupt der Grad unserer Fähigkeit zum Ertragen, oder Lieben der Einsamkeit ein guter Maaßstab ist. Die geschilderte Umgebung giebt also ein Beispiel des Erhabenen in niedrigem Grad, indem in ihr dem Zustand des reinen Erkennens, in seiner Ruhe und Allgenugsamkeit, als Kontrast, eine Erinnerung an die Abhängigkeit und Armsäligkeit des eines steten Treibens bedürftigen Willens beigemischt ist. — Dies ist die Gattung

des Erhabenen, welche dem Anblick der endlosen Prärien im Innern Nord-Amerikas nachgerühmt wird.

Lassen wir nun aber eine solche Gegend auch der Pflanzen entblößt seyn und nur nackte Felsen zeigen; so wird, durch die gänzliche Abwesenheit des zu unserer Subsistenz nöthigen Organischen, der Wille schon geradezu beängstigt: die Oede gewinnt einen furchtbaren Charakter; unsere Stimmung wird mehr tragisch: die Erhebung zum reinen Erkennen geschieht mit entschiedenerem Losreißen vom Interesse des Willens, und indem wir im Zustande des reinen Erkennens beharren, tritt das Gefühl des Erhabenen deutlich hervor.

In noch höherem Grade kann es folgende Umgebung veranlassen. Die Natur in stürmischer Bewegung; Helldunkel, durch drohende schwarze Gewitterwolken; ungeheure, nackte, herabhängende Felsen, welche durch ihre Verschränkung die Aussicht verschließen; rauschende schäumende Gewässer; gänzliche Oede; Wehklage der durch die Schluchten streichenden Luft. Unsere Abhängigkeit, unser Kampf mit der feindlichen Natur, unser darin gebrochener Wille, tritt uns jetzt anschaulich vor Augen: so lange aber nicht die persönliche Bedrängniß die Oberhand gewinnt, sondern wir in ästhetischer Beschauung bleiben, blickt durch jenen Kampf der Natur, durch jenes Bild des gebrochenen Willens, das reine Subjekt des Erkennens durch und faßt ruhig, unerschüttert, nicht mitgetroffen (unconcerned), an eben den Gegenständen, welche dem Willen drohend und furchtbar sind, die Ideen auf. In diesem Kontrast eben liegt das Gefühl des Erhabenen.

Aber noch mächtiger wird der Eindruck, wenn wir den Kampf der empörten Naturkräfte im Großen vor Augen haben, wenn in jener Umgebung ein fallender Strom durch sein Toben uns die Möglichkeit die eigene Stimme zu hören benimmt; — oder wenn wir am weiten, im Sturm empörten Meere stehen: häuserhohe Wellen steigen und sinken, gewaltsam gegen schroffe Uferklippen geschlagen, spritzen sie den Schaum hoch in die Luft, der Sturm heult, das Meer brüllt, Blitze aus schwarzen Wolken zucken und Donnerschläge übertönen Sturm und Meer. Dann erreicht im unerschütterten Zuschauer dieses Auftritts die Duplicität seines Bewußtseyns die höchste Deutlichkeit: er empfindet sich

zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung, die der geringste Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hülflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall Preis gegeben, ein verschwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhiges Subjekt des Erkennens, welches, als Bedingung des Objekts, der Träger eben dieser ganzen Welt ist und der furchtbare Kampf der Natur nur seine Vorstellung, es selbst in ruhiger Auffassung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöthen. Es ist der volle Eindruck des Erhabenen. Hier veranlaßt ihn der Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden, ihm ohne allen Vergleich überlegenen Macht.

Auf ganz andere Weise kann er entstehen bei der Vergegenwärtigung einer bloßen Größe in Raum und Zeit, deren Unermeßlichkeit das Individuum zu Nichts verkleinert. Wir können die erstere Art das Dynamisch-, die zweite das Mathematisch-Erhabene nennen, Kants Benennungen und seine richtige Eintheilung beibehaltend, obgleich wir in der Erklärung des innern Wesens jenes Eindrucks ganz von ihm abweichen und weder moralischen Reflexionen, noch Hypostasen aus der scholastischen Philosophie einen Antheil dabei zugestehen.

Wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt in Raum und Zeit verlieren, den verflossenen Jahrtausenden und den kommenden nachsinnen, — oder auch, wenn der nächtliche Himmel uns zahllose Welten wirklich vor Augen bringt, und so die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtseyn eindringt, — so fühlen wir uns selbst zu Nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als belebter Leib, als vergängliche Willenserscheinung, wie ein Tropfen im Ocean, dahin schwinden, ins Nichts zerfließen. Aber zugleich erhebt sich gegen solches Gespenst unserer eigenen Nichtigkeit, gegen solche lügende Unmöglichkeit, das unmittelbare Bewußtseyn, daß alle diese Welten ja nur in unserer Vorstellung dasind, nur als Modifikationen des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, sobald wir die Individualität vergessen, und welches der nothwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten ist. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns: unsere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch

ihre Abhängigkeit von uns. — Dieses Alles kommt jedoch nicht sofort in die Reflexion, sondern zeigt sich als ein nur gefühltes Bewußtseyn, daß man, in irgend einem Sinne (den allein die Philosophie deutlich macht), mit der Welt Eines ist und daher durch ihre Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, sondern gehoben wird. Es ist das gefühlte Bewußtseyn Dessen, was die Upanischaden der Veden in so mannigfaltigen Wendungen wiederholt aussprechen, vorzüglich in dem schon oben beigebrachten Spruch: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est (Oupnek'hat, Bd. 1, S. 122). Es ist Erhebung über das eigene Individuum, Gefühl des Erhabenen.

Auf eine ganz unmittelbare Weise erhalten wir diesen Eindruck des Mathematisch-Erhabenen schon durch einen Raum, der zwar gegen das Weltgebäude betrachtet klein ist, der aber dadurch daß er uns unmittelbar ganz wahrnehmbar geworden ist, nach allen drei Dimensionen mit seiner ganzen Größe auf uns wirkt, welche hinreicht, das Maaß unsers eigenen Leibes fast unendlich klein zu machen. Dies kann ein für die Wahrnehmung leerer Raum nie, daher nie ein offener, sondern nur ein durch die Begränzung nach allen Dimensionen unmittelbar wahrnehmbarer, also ein sehr hohes und großes Gewölbe, wie das der Peterskirche in Rom, oder der Paulskirche in London. Das Gefühl des Erhabenen entsteht hier durch das Innewerden des verschwindenden Nichts unseres eigenen Leibes vor einer Größe, die andererseits selbst wieder nur in unserer Vorstellung liegt und deren Träger wir als erkennendes Subjekt sind, also hier wie überall durch den Kontrast der Unbedeutsamkeit und Abhängigkeit unseres Selbst als Individuums, als Willenserscheinung, gegen das Bewußtseyn unserer als reinen Subjekts des Erkennens. Selbst das Gewölbe des gestirnten Himmels wirkt, wenn es ohne Reflexion betrachtet wird, nur eben so wie jenes steinerne Gewölbe, und nicht mit seiner wahren, sondern nur mit seiner scheinbaren Größe. — Manche Gegenstände unserer Anschauung erregen den Eindruck des Erhabenen dadurch, daß, sowohl vermöge ihrer räumlichen Größe, als ihres hohen Alters, also ihrer zeitlichen Dauer, wir ihnen gegenüber uns zu Nichts verkleinert fühlen, und dennoch im Genusse ihres Anblicks schwelgen: der Art sind

sehr hohe Berge, Aegyptische Pyramiden, kolossale Ruinen von hohem Alterthume.

Ja, auch auf das Ethische läßt unsere Erklärung des Erhabenen sich übertragen, nämlich auf Das, was man als den erhabenen Charakter bezeichnet. Auch dieser nämlich entspringt daraus, daß der Wille nicht erregt wird durch Gegenstände, welche allerdings geeignet wären, ihn zu erregen; sondern das Erkennen auch dabei die Oberhand behält. Ein solcher Charakter wird demnach die Menschen rein objektiv betrachten, nicht aber nach den Beziehungen, welche sie zu seinem Willen haben könnten: er wird z. B. ihre Fehler, sogar ihren Haß und ihre Ungerechtigkeit gegen ihn selbst, bemerken, ohne dadurch seinerseits zum Haß erregt zu werden; er wird ihr Glück ansehen, ohne Neid zu empfinden; er wird ihre guten Eigenschaften erkennen, ohne jedoch nähere Verbindung mit ihnen zu wünschen; er wird die Schönheit der Weiber wahrnehmen, ohne ihrer zu begehren. Sein persönliches Glück oder Unglück wird ihn nicht stark affiziren, vielmehr wird er seyn, wie Hamlet den Horatio beschreibt:

for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune's buffets and rewards
Hast ta'en with equal thanks. etc. (A. 3. sc. 2.) *)

Denn er wird in seinem eigenen Lebenslauf und dessen Unfällen weniger sein individuelles, als das Loos der Menschheit überhaupt erblicken, und demnach sich dabei mehr erkennend als leidend verhalten.

§. 40.

Weil die Gegensätze sich erläutern, mag hier die Bemerkung ihre Stelle finden, daß das eigentliche Gegentheil des Erhabenen etwas ist, was man auf den ersten Blick wohl nicht dafür erkennt: das Reizende. Ich verstehe aber hierunter Dasjenige,

*) Denn du warst stets als hättest,
Indem dich Alles traf, du nichts zu leiden:
Des Schicksals Schläge und Geschenke hast
Mit gleichem Dank du hingenommen, u. s. w.

was den Willen, dadurch daß es ihm die Gewährung, die Erfüllung, unmittelbar vorhält, aufregt. — Entstand das Gefühl des Erhabenen dadurch, daß ein dem Willen geradezu ungünstiger Gegenstand Objekt der reinen Kontemplation wird, die dann nur durch eine stete Abwendung vom Willen und Erhebung über sein Interesse erhalten wird, welches eben die Erhabenheit der Stimmung ausmacht; so zieht dagegen das Reizende den Beschauer aus der reinen Kontemplation, die zu jeder Auffassung des Schönen erfordert ist, herab, indem es seinen Willen, durch denselben unmittelbar zusagende Gegenstände, nothwendig aufreizt, wodurch der Betrachter nicht mehr reines Subjekt des Erkennens bleibt, sondern zum bedürftigen, abhängigen Subjekt des Wollens wird. — Daß man gewöhnlich jedes Schöne von der heitern Art reizend nennt, ist ein, durch Mangel an richtiger Unterscheidung, zu weit gefaßter Begriff, den ich ganz bei Seite setzen, ja misbilligen muß. — Im angegebenen und erklärten Sinn aber, finde ich im Gebiete der Kunst nur zwei Arten des Reizenden und beide ihrer unwürdig. Die eine, recht niedrige, im Stillleben der Niederländer, wenn es sich dahin verirrt, daß die dargestellten Gegenstände Eßwaaren sind, die durch ihre täuschende Darstellung nothwendig den Appetit darauf erregen, welches eben eine Aufregung des Willens ist, die jeder ästhetischen Kontemplation des Gegenstandes ein Ende macht. Gemaltes Obst ist noch zulässig, da es als weitere Entwickelung der Blume und durch Form und Farbe als ein schönes Naturprodukt sich darbietet, ohne daß man geradezu genöthigt ist, an seine Eßbarkeit zu denken; aber leider finden wir oft, mit täuschender Natürlichkeit, aufgetischte und zubereitete Speisen, Austern, Heringe, Seekrebse, Butterbrod, Bier, Wein u. s. w., was ganz verwerflich ist. — In der Historienmalerei und Bildhauerei besteht das Reizende in nackten Gestalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt im Beschauer Lüsternheit zu erregen, wodurch die rein ästhetische Betrachtung sogleich aufgehoben, also dem Zweck der Kunst entgegengearbeitet wird. Dieser Fehler entspricht ganz und gar dem soeben an den Niederländern gerügten. Die Antiken sind, bei aller Schönheit und völliger Nacktheit der Gestalten, fast immer davon frei, weil der Künstler selbst mit rein objektivem, von der idealen Schönheit erfülltem Geiste

ſie ſchuf, nicht im Geiſte ſubjektiver, ſchnöder Begierde. — Das Reizende iſt alſo in der Kunſt überall zu vermeiden.

Es giebt auch ein Negativ-Reizendes, welches noch verwerflicher, als das eben erörterte Poſitiv-Reizende iſt: und dieſes iſt das Ekelhafte. Eben wie das eigentlich Reizende erweckt es den Willen des Beſchauers und zerſtört dadurch die rein äſthetiſche Betrachtung. Aber es iſt ein heftiges Nichtwollen, ein Widerſtreben, was dadurch angeregt wird: es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenſtände ſeines Abſcheus vorhält. Daher hat man von je erkannt, daß es in der Kunſt durchaus unzuläſſig ſei, wo doch ſelbſt das Häßliche, ſolange es nicht ekelhaft iſt, an der rechten Stelle gelitten werden kann, wie wir weiter unten ſehen werden.

§. 41.

Der Gang unſerer Betrachtung hat es nothwendig gemacht, die Erörterung des Erhabenen hier einzuſchalten, wo die des Schönen erſt zur Hälfte, bloß ihrer einen, der ſubjektiven, Seite nach vollendet war. Denn eben nur eine beſondere Modifikation dieſer ſubjektiven Seite war es, die das Erhabene vom Schönen unterſchied. Ob nämlich der Zuſtand des reinen willenloſen Erkennens, den jede äſthetiſche Kontemplation vorausſetzt und fordert, ſich, indem das Objekt dazu einlud und hinzog, ohne Widerſtand, durch bloßes Verſchwinden des Willens aus dem Bewußtſeyn, wie von ſelbſt einfand; oder ob derſelbe erſt errungen ward durch freie bewußte Erhebung über den Willen, zu welchem der kontemplirte Gegenſtand ſelbſt ein ungünſtiges, feindliches Verhältniß hat, welchem nachzuhängen die Kontemplation aufheben würde; — dies iſt der Unterſchied zwiſchen dem Schönen und dem Erhabenen. Im Objekte ſind beide nicht weſentlich unterſchieden: denn in jedem Falle iſt das Objekt der äſthetiſchen Betrachtung nicht das einzelne Ding, ſondern die in demſelben zur Offenbarung ſtrebende Idee, d. h. adäquate Objektität des Willens auf einer beſtimmten Stufe: ihr nothwendiges, wie ſie ſelbſt, dem Satz vom Grunde entzogenes Korrelat iſt das reine Subjekt des Erkennens, wie das Korrelat des einzelnen Dinges das erkennende Individuum iſt, welche beide im Gebiete des Satzes vom Grunde liegen.

Indem wir einen Gegenstand *schön* nennen, sprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unserer ästhetischen Betrachtung ist, welches zweierlei in sich schließt, einerseits nämlich, daß sein Anblick uns *objektiv* macht, d. h. daß wir in der Betrachtung desselben nicht mehr unserer als Individuen, sondern als reinen willenlosen Subjekts des Erkennens uns bewußt sind; und andererseits, daß wir im Gegenstande nicht das einzelne Ding, sondern eine Idee erkennen, welches nur geschehen kann, sofern unsere Betrachtung des Gegenstandes nicht dem Satz vom Grunde hingegeben ist, nicht seiner Beziehung zu irgend etwas außer ihm (welche zuletzt immer mit Beziehungen auf unser Wollen zusammenhängt) nachgeht, sondern auf dem Objekte selbst ruhet. Denn die Idee und das reine Subjekt des Erkennens treten als nothwendige Korrelata immer zugleich ins Bewußtseyn, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterschied sogleich verschwindet, da beide dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen völlig fremd sind und außerhalb der durch ihn gesetzten Relationen liegen, dem Regenbogen und der Sonne zu vergleichen, die an der steten Bewegung und Succession der fallenden Tropfen keinen Theil haben. Daher, wenn ich z. B. einen Baum ästhetisch, d. h. mit künstlerischen Augen betrachte, also nicht ihn, sondern seine Idee erkenne, es sofort ohne Bedeutung ist, ob es dieser Baum oder sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr ist, und eben so ob der Betrachter dieses, oder irgend ein anderes, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum ist; mit dem Satz vom Grunde ist das einzelne Ding und das erkennende Individuum aufgehoben und nichts bleibt übrig, als die Idee und das reine Subjekt des Erkennens, welche zusammen die adäquate Objektität des Willens auf dieser Stufe ausmachen. Und nicht allein der Zeit, sondern auch dem Raum ist die Idee enthoben: denn nicht die mir vorschwebende räumliche Gestalt, sondern der Ausdruck, die reine Bedeutung derselben, ihr innerstes Wesen, das sich mir aufschließt und mich anspricht, ist eigentlich die Idee und kann ganz das Selbe seyn, bei großem Unterschied der räumlichen Verhältnisse der Gestalt.

Da nun einerseits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner auch andererseits in jedem Dinge der Wille, auf irgend einer Stufe seiner

Objektität, erscheint, und dasselbe sonach Ausdruck einer Idee ist; so ist auch jedes Ding schön. — Daß auch das Unbedeutendeste die rein objektive und willenlose Betrachtung zuläßt und dadurch sich als schön bewährt, bezeugt das schon oben (§. 38) in dieser Hinsicht erwähnte Stillleben der Niederländer. Schöner ist aber Eines als das Andere dadurch, daß es jene rein objektive Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichsam dazu zwingt, wo wir es dann sehr schön nennen. Dies ist der Fall theils dadurch, daß es als einzelnes Ding, durch das sehr deutliche, rein bestimmte, durchaus bedeutsame Verhältniß seiner Theile die Idee seiner Gattung rein ausspricht und durch in ihm vereinigte Vollständigkeit aller seiner Gattung möglichen Aeußerungen die Idee derselben vollkommen offenbart, so daß es dem Betrachter den Uebergang vom einzelnen Ding zur Idee und eben damit auch den Zustand der reinen Beschaulichkeit sehr erleichtert; theils liegt jener Vorzug besonderer Schönheit eines Objekts darin, daß die Idee selbst, die uns aus ihm anspricht, eine hohe Stufe der Objektität des Willens und daher durchaus bedeutend und vielsagend sey. Darum ist der Mensch vor allem Andern schön und die Offenbarung seines Wesens das höchste Ziel der Kunst. Menschliche Gestalt und menschlicher Ausdruck sind das bedeutendeste Objekt der bildenden Kunst, so wie menschliches Handeln das bedeutendeste Objekt der Poesie. — Es hat aber dennoch jedes Ding seine eigenthümliche Schönheit: nicht nur jedes Organische und in der Einheit einer Individualität sich darstellende; sondern auch jedes Unorganische, Formlose, ja jedes Artefakt. Denn alle diese offenbaren die Ideen, durch welche der Wille sich auf den untersten Stufen objektivirt, geben gleichsam die tiefsten, verhallenden Baßtöne der Natur an. Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Licht u. s. w. sind die Ideen, welche sich in Felsen, Gebäuden, Gewässern aussprechen. Die schöne Gartenkunst und Baukunst können nichts weiter, als ihnen helfen, jene ihre Eigenschaften deutlich, vielseitig und vollständig zu entfalten, ihnen Gelegenheit geben, sich rein auszusprechen, wodurch sie eben zur ästhetischen Beschauung auffordern und dieselbe erleichtern. Dies leisten dagegen schlechte Gebäude und Gegenden, welche die Natur vernachlässigte oder die Kunst verdarb, wenig oder gar nicht: dennoch können auch aus ihnen jene allgemeinen Grundideen der Natur nicht ganz

verſchwinden. Den ſie ſuchenden Betrachter ſprechen ſie auch hier an, und ſelbſt ſchlechte Gebäude u. dgl. ſind noch einer äſthetiſchen Betrachtung fähig: die Ideen der allgemeinſten Eigenſchaften ihres Stoffes ſind noch in ihnen erkennbar, nur daß die ihnen künſtlich gegebene Form kein Erleichterungsmittel, ja vielmehr ein Hinderniß iſt, das die äſthetiſche Betrachtung erſchwert. Auch Artefakta dienen folglich dem Ausdruck von Ideen: nur iſt es nicht die Idee des Artefakts, die aus ihnen ſpricht, ſondern die Idee des Materials, dem man dieſe künſtliche Form gab. In der Sprache der Scholaſtiker läßt ſich dieſes ſehr bequem mit zwei Worten ausdrücken, nämlich im Artefakt ſpricht ſich die Idee ſeiner forma substantialis, nicht die ſeiner forma accidentalis aus, welche letztere auf keine Idee, ſondern nur auf einen menſchlichen Begriff, von dem ſie ausgegangen, leitet. Es verſteht ſich, daß hier mit dem Artefakt ausdrücklich kein Werk der bildenden Kunſt gemeint iſt. Uebrigens verſtanden die Scholaſtiker in der That unter forma substantialis Dasjenige, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. Wir werden ſogleich, bei Betrachtung der ſchönen Baukunſt, auf den Ausdruck der Idee des Materials zurückkommen. — Unſerer Anſicht zufolge können wir nun aber nicht dem Platon beiſtimmen, wenn er (De Rep., X, p. 284—285, et Parmen., p. 79, ed. Bip.) behauptet, Tiſch und Stuhl drückten die Ideen Tiſch und Stuhl aus; ſondern wir ſagen, daß ſie die Ideen ausdrücken, die ſchon in ihrem bloßen Material als ſolchem ſich ausſprechen. Nach dem Ariſtoteles (Metaph., XI, Kap. 3) hätte jedoch Plato ſelbſt nur von den Naturweſen Ideen ſtatuirt: *ὁ Πλατων εφη, ὁτι ειδη εστιν ὁποσα φυσει.* (Plato dixit, quod ideae eorum sunt, quae natura sunt) und Kap. 5 wird geſagt, daß es, nach den Platonikern, keine Ideen von Haus und Ring gebe. Jedenfalls haben ſchon Platons nächſte Schüler, wie uns Alkinoos (introductio in Platonicam philosophiam, Kap. 9) berichtet, geleugnet, daß es Ideen von Artefakten gäbe. Dieſer ſagt nämlich: *Ὁριζονται δε την ιδεαν, παραδειγμα των κατα φυσιν αιωνιον. Ουτε γαρ τοις πλειστοις των απο Πλατωνος αρεσκει, των τεχνικων ειναι ιδεας, οἱον ασπιδος η λυρας, ουτε μην των παρα φυσιν, οἱον πυρετου και χολερας, ουτε των κατα μερος, οἱον Σωκρατους και Πλατωνος, αλλ' ουτε των ευτελων τινος, οἱον ρυπου και καρφους,*

ουτε των προς τι, οἷον μειζονος και ὑπερεχοντος· ειναι γαρ τας ιδεας νοησεις θεου αιωνιους τε και αυτοτελεις. — (Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimis ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit, arte factorum ideas esse, ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut majoris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas.) — Bei dieſer Gelegenheit mag noch ein anderer Punkt erwähnt werden, in welchem unſere Ideenlehre von der des Platon gar ſehr abweicht. Er lehrt nämlich (De Rep., X, S. 288), daß der Gegenſtand, den die ſchöne Kunſt darzuſtellen beabſichtigt, das Vorbild der Malerei und Poeſie, nicht die Idee wäre, ſondern das einzelne Ding. Unſere ganze bisherige Auseinanderſetzung behauptet gerade das Gegentheil, und Platons Meinung wird uns hierin um ſo weniger irre machen, als dieſelbe die Quelle eines der größten und anerkannten Fehler jenes großen Mannes iſt, nämlich ſeiner Geringſchätzung und Verwerfung der Kunſt, beſonders der Poeſie: ſein falſches Urtheil über dieſe knüpft er unmittelbar an die angeführte Stelle.

§. 42.

Ich kehre zu unſerer Auseinanderſetzung des äſthetiſchen Eindrucks zurück. Die Erkenntniß des Schönen ſetzt zwar immer rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt zugleich und unzertrennlich. Dennoch aber wird die Quelle des äſthetiſchen Genuſſes bald mehr in der Auffaſſung der erkannten Idee liegen, bald mehr in der Seeligkeit und Geiſtesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens: und zwar wird dieſes Vorherrſchen des einen oder des andern Beſtandtheils des äſthetiſchen Genuſſes davon abhängen, ob die intuitiv aufgefaßte Idee eine höhere oder niedere Stufe der Objektität des Willens iſt. So wird bei äſthetiſcher Betrachtung (in der Wirklichkeit, oder durch das Medium der Kunſt) der ſchönen Natur im

Anorganischen und Vegetabilischen und der Werke der schönen Baukunst, der Genuß des reinen willenlosen Erkennens überwiegend seyn, weil die hier aufgefaßten Ideen nur niedrige Stufen der Objektität des Willens, daher nicht Erscheinungen von tiefer Bedeutsamkeit und vielsagendem Inhalt sind. Hingegen wird, wenn Thiere und Menschen der Gegenstand der ästhetischen Betrachtung oder Darstellung sind, der Genuß mehr in der objektiven Auffassung dieser Ideen, welche die deutlichsten Offenbarungen des Willens sind, bestehen; weil solche die größte Mannigfaltigkeit der Gestalten, Reichthum und tiefe Bedeutsamkeit der Erscheinungen darlegen und uns am vollkommensten das Wesen des Willens offenbaren, sei es in seiner Heftigkeit, Schrecklichkeit, Befriedigung, oder in seiner Brechung (letzteres in den tragischen Darstellungen), endlich sogar in seiner Wendung oder Selbstaufhebung, welche besonders das Thema der Christlichen Malerei ist; wie überhaupt die Historienmalerei und das Drama die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum Objekt haben. — Wir wollen nunmehr die Künste einzeln durchgehen, wodurch eben die aufgestellte Theorie des Schönen Vollständigkeit und Deutlichkeit erhalten wird.

§. 43.

Die Materie als solche kann nicht Darstellung einer Idee seyn. Denn sie ist, wie wir im ersten Buche fanden, durch und durch Kausalität: ihr Seyn ist lauter Wirken. Kausalität aber ist Gestaltung des Satzes vom Grunde: Erkenntniß der Idee hingegen schließt wesentlich den Inhalt jenes Satzes aus. Auch fanden wir im zweiten Buch die Materie als das gemeinsame Substrat aller einzelnen Erscheinungen der Ideen, folglich als das Verbindungsglied zwischen der Idee und der Erscheinung oder dem einzelnen Ding. Also aus dem einen sowohl, als aus dem andern Grunde kann die Materie für sich keine Idee darstellen. A posteriori aber bestätigt sich dieses dadurch, daß von der Materie als solcher gar keine anschauliche Vorstellung, sondern nur ein abstrakter Begriff möglich ist: in jener nämlich stellen allein die Formen und Qualitäten sich dar, deren Trägerin die Materie ist, und in welchen allen sich Ideen offenbaren. Dieses entspricht auch Dem, daß Kausalität (das ganze Wesen der Materie) für

sich nicht anschaulich darstellbar ist, sondern allein eine bestimmte Kausalverknüpfung. — Dagegen muß andererseits jede Erscheinung einer Idee, da sie als solche eingegangen ist in die Form des Satzes vom Grund, oder in das principium individuationis, an der Materie, als Qualität derselben, sich darstellen. Insofern ist also, wie gesagt, die Materie das Bindungsglied zwischen der Idee und dem principio individuationis, welches die Form der Erkenntniß des Individuums, oder der Satz vom Grund ist. — Platon hat daher ganz richtig neben der Idee und ihrer Erscheinung, dem einzelnen Dinge, welche beide sonst alle Dinge der Welt unter sich begreifen, nur noch die Materie als ein drittes, von beiden Verschiedenes aufgestellt (Timaeus, S. 345). Das Individuum ist, als Erscheinung der Idee, immer Materie. Auch ist jede Qualität der Materie immer Erscheinung einer Idee, und als solche auch einer ästhetischen Betrachtung, d. i. Erkenntniß der in ihr sich darstellenden Idee, fähig. Dies gilt nun selbst von den allgemeinsten Qualitäten der Materie, ohne welche sie nie ist, und deren Ideen die schwächste Objektität des Willens sind. Solche sind: Schwere, Kohäsion, Starrheit, Flüssigkeit, Reaktion gegen das Licht u. s. f.

Wenn wir nun die Baukunst, bloß als schöne Kunst, abgesehen von ihrer Bestimmung zu nützlichen Zwecken, in welchen sie dem Willen, nicht der reinen Erkenntniß dient und also nicht mehr Kunst in unserm Sinne ist, betrachten; so können wir ihr keine andere Absicht unterlegen, als die, einige von jenen Ideen, welche die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind, zu deutlicher Anschaulichkeit zu bringen: nämlich Schwere, Kohäsion, Starrheit, Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steines, diese ersten, einfachsten, dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur; und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken ein Gegensatz jener ist. Selbst auf dieser tiefen Stufe der Objektität des Willens sehen wir schon sein Wesen sich in Zwietracht offenbaren: denn eigentlich ist der Kampf zwischen Schwere und Starrheit der alleinige ästhetische Stoff der schönen Architektur: ihn auf mannigfaltige Weise vollkommen deutlich hervortreten zu lassen, ist ihre Aufgabe. Sie löst solche, indem sie jenen unvertilgbaren Kräften den kürzesten Weg zu ihrer Befriedigung benimmt und sie durch einen Umweg

hinhält, wodurch der Kampf verlängert und das unerschöpfliche Streben beider Kräfte auf mannigfaltige Weise sichtbar wird. — Die ganze Masse des Gebäudes würde, ihrer ursprünglichen Neigung überlassen, einen bloßen Klumpen darstellen, so fest als möglich dem Erdkörper verbunden, zu welchem die Schwere, als welche hier der Wille erscheint, unablässig drängt, während die Starrheit, ebenfalls Objektität des Willens, widersteht. Aber eben diese Neigung, dieses Streben, wird von der Baukunst an der unmittelbaren Befriedigung verhindert und ihm nur eine mittelbare, auf Umwegen, gestattet. Da kann nun z. B. das Gebälk nur mittelst der Säule die Erde drücken; das Gewölbe muß sich selbst tragen und nur durch Vermittelung der Pfeiler kann es sein Streben zur Erdmasse hin befriedigen u. s. f. Aber eben auf diesen erzwungenen Umwegen, eben durch diese Hemmungen entfalten sich auf das deutlichste und mannigfaltigste jene der rohen Steinmasse inwohnenden Kräfte: und weiter kann der rein ästhetische Zweck der Baukunst nicht gehen. Daher liegt allerdings die Schönheit eines Gebäudes in der augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Theiles, nicht zum äußern willkürlichen Zweck des Menschen (insofern gehört das Werk der nützlichen Baukunst an); sondern unmittelbar zum Bestande des Ganzen, zu welchem die Stelle, Größe und Form jedes Theiles ein so nothwendiges Verhältniß haben muß, daß, wo möglich, wenn irgend ein Theil weggezogen würde, das Ganze einstürzen müßte. Denn nur indem jeder Theil soviel trägt, als er füglich kann, und jeder gestützt ist gerade da und gerade so sehr, als er muß, entfaltet sich jenes Widerspiel, jener Kampf zwischen Starrheit und Schwere, welche das Leben, die Willensäußerungen des Steines ausmachen, zur vollkommensten Sichtbarkeit, und es offenbaren sich deutlich diese tiefsten Stufen der Objektität des Willens. Ebenso muß auch die Gestalt jedes Theiles bestimmt seyn durch seinen Zweck und sein Verhältniß zum Ganzen, nicht durch Willkür. Die Säule ist die allereinfachste, bloß durch den Zweck bestimmte Form der Stütze: die gewundene Säule ist geschmacklos: der viereckige Pfeiler ist in der That weniger einfach, wiewohl zufällig leichter zu machen, als die runde Säule. Eben so sind die Formen von Fries, Balken, Bogen, Kuppel durch ihren unmittelbaren Zweck ganz und gar bestimmt und erklären dadurch

ſich ſelbſt. Die Verzierungen der Kapitelle u. ſ. w. gehören der Skulptur, nicht der Architektur an, von der ſie, als hinzukommender Schmuck, bloß zugelaſſen werden und auch wegfallen könnten. — Dem Geſagten gemäß iſt es zum Verſtändniß und äſthetiſchen Genuß eines Werkes der Architektur unumgänglich nöthig, von ſeiner Materie, nach ihrem Gewicht, ihrer Starrheit und Kohäſion, eine unmittelbare, anſchauliche Kenntniß zu haben, und unſere Freude an einem ſolchen Werke würde plötzlich ſehr verringert werden, durch die Eröffnung, daß Bimmſtein das Baumaterial ſei: denn da würde es uns wie eine Art Scheingebäude vorkommen. Faſt eben ſo würde die Nachricht wirken, daß es nur von Holz ſei, während wir Stein vorausſetzten; eben weil dies nunmehr das Verhältniß zwiſchen Starrheit und Schwere, und dadurch die Bedeutung und Nothwendigkeit aller Theile, ändert und verſchiebt, da jene Naturkräfte am hölzernen Gebäude viel ſchwächer ſich offenbaren. Daher auch kann aus Holz eigentlich kein Werk der ſchönen Baukunſt werden, ſo ſehr daſſelbe auch alle Formen annimmt: dies iſt ganz allein durch unſere Theorie erklärlich. Wenn man aber vollends uns ſagte, das Gebäude, deſſen Anblick uns erfreut, beſtehe aus ganz verſchiedenen Materien, von ſehr ungleicher Schwere und Konſiſtenz, die aber durch das Auge nicht zu unterſcheiden wären; ſo würde dadurch das ganze Gebäude uns ſo ungenießbar, wie ein Gedicht in einer uns unbekannten Sprache. Dieſes Alles beweiſt eben, daß die Baukunſt nicht bloß mathematiſch wirkt, ſondern dynamiſch, und daß was durch ſie zu uns redet, nicht etwan bloße Form und Symmetrie, ſondern vielmehr jene Grundkräfte der Natur ſind, jene erſten Ideen, jene niedrigſten Stufen der Objektität des Willens. — Die Regelmäßigkeit des Gebäudes und ſeiner Theile wird theils durch die unmittelbare Zweckmäßigkeit jedes Gliedes zum Beſtande des Ganzen herbeigeführt, theils dient ſie, die Ueberſicht und das Verſtändniß des Ganzen zu erleichtern, theils endlich tragen die regelmäßigen Figuren, indem ſie die Geſetzmäßigkeit des Raumes als ſolchen offenbaren, zur Schönheit bei. Dies Alles iſt aber nur von untergeordnetem Werth und Nothwendigkeit und keineswegs die Hauptſache, da ſogar die Symmetrie nicht unnachläßlich erfordert iſt, indem ja auch Ruinen noch ſchön ſind.

Eine ganz besondere Beziehung haben nun noch die Werke der Baukunst zum Lichte: sie gewinnen doppelte Schönheit im vollen Sonnenschein, den blauen Himmel zum Hintergrund, und zeigen wieder eine ganz andere Wirkung im Mondenschein. Daher auch bei Aufführung eines schönen Werkes der Baukunst immer besondere Rücksicht auf die Wirkungen des Lichtes und auf die Himmelsgegenden genommen wird. Dieses Alles hat seinen Grund zwar großentheils darin, daß helle und scharfe Beleuchtung alle Theile und ihre Verhältnisse erst recht sichtbar macht: außerdem aber bin ich der Meinung, daß die Baukunst, so wie Schwere und Starrheit, auch zugleich das diesen ganz entgegengesetzte Wesen des Lichtes zu offenbaren bestimmt ist. Indem nämlich das Licht von den großen, undurchsichtigen, scharfbegränzten und mannigfach gestalteten Massen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird, entfaltet es seine Natur und Eigenschaften am reinsten und deutlichsten, zum großen Genuß des Beschauers, da das Licht das erfreulichste der Dinge ist, als die Bedingung und das objektive Korrelat der vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise.

Weil nun die Ideen, welche durch die Baukunst zur deutlichen Anschauung gebracht werden, die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind und folglich die objektive Bedeutsamkeit Dessen, was uns die Baukunst offenbart, verhältnißmäßig gering ist; so wird der ästhetische Genuß beim Anblick eines schönen und günstig beleuchteten Gebäudes, nicht so sehr in der Auffassung der Idee, als in dem mit dieser Auffassung gesetzten subjektiven Korrelat derselben liegen, also überwiegend darin bestehen, daß an diesem Anblick der Beschauer von der Erkenntnißart des Individuums, die dem Willen dient und dem Satz vom Grunde nachgeht, losgerissen und emporgehoben wird zu der des reinen willensfreien Subjekts des Erkennens; also in der reinen, von allem Leiden des Wollens und der Individualität befreiten Kontemplation selbst. — In dieser Hinsicht ist der Gegensatz der Architektur und das andere Extrem in der Reihe der schönen Künste das Drama, welches die allerbedeutsamsten Ideen zur Erkenntniß bringt, daher im ästhetischen Genuß desselben die objektive Seite durchaus überwiegend ist.

Die Baukunst hat von den bildenden Künsten und der

Poesie das Unterscheidende, daß sie nicht ein Nachbild, sondern die Sache selbst giebt: nicht wiederholt sie, wie jene, die erkannte Idee, wodurch der Künstler dem Beschauer seine Augen leiht; sondern hier stellt der Künstler dem Beschauer bloß das Objekt zurecht, erleichtert ihm die Auffassung der Idee, dadurch daß er das wirkliche individuelle Objekt zum deutlichen und vollständigen Ausdruck seines Wesens bringt.

Die Werke der Baukunst werden sehr selten, gleich den übrigen Werken der schönen Kunst, zu rein ästhetischen Zwecken aufgeführt: vielmehr werden diese anderen, der Kunst selbst fremden, nützlichen Zwecken untergeordnet, und da besteht denn das große Verdienst des Baukünstlers darin, die rein ästhetischen Zwecke, in jener ihrer Unterordnung unter fremdartige, doch durchzusetzen und zu erreichen, indem er sie auf mannigfaltige Weise dem jedesmaligen willkürlichen Zwecke geschickt anpaßt, und richtig beurtheilt, welche ästhetisch-architektonische Schönheit sich mit einem Tempel, welche mit einem Palast, welche mit einem Zeughause u. s. w. verträgt und vereinigen läßt. Je mehr ein rauhes Klima jene Forderungen des Bedürfnisses, der Nützlichkeit vermehrt, sie fester bestimmt und unerläßlicher vorschreibt, desto weniger Spielraum hat das Schöne in der Baukunst. Im milden Klima Indiens, Aegyptens, Griechenlands und Roms, wo die Forderungen der Nothwendigkeit geringer und loser bestimmt waren, konnte die Baukunst ihre ästhetischen Zwecke am freiesten verfolgen: unter dem nordischen Himmel wurden ihr diese sehr verkümmert: hier, wo Kasten, spitze Dächer und Thürme die Forderung waren, mußte die Baukunst, da sie ihre eigene Schönheit nur in sehr engen Schranken entfalten durfte, sich zum Ersatz desto mehr mit dem von der Skulptur geborgten Schmucke zieren, wie an der Gothischen schönen Baukunst zu sehen.

Muß nun diesergestalt die Baukunst, durch die Forderungen der Nothwendigkeit und Nützlichkeit, große Beschränkungen leiden; so hat sie andererseits an eben diesen eine kräftige Stütze, da sie, bei dem Umfange und der Kostbarkeit ihrer Werke und der engen Sphäre ihrer ästhetischen Wirkungsart, sich als bloß schöne Kunst gar nicht erhalten könnte, wenn sie nicht zugleich als nützliches und nothwendiges Gewerbe einen festen und ehrenvollen Platz unter den menschlichen Handtierungen hätte. Der Mangel dieses

letztern eben ist es, der eine andere Kunst verhindert, ihr als Schwester zur Seite zu stehen, obgleich dieselbe, in ästhetischer Rücksicht, ganz eigentlich ihr als Seitenstück beizuordnen ist: ich meyne die schöne Wasserleitungskunst. Denn was die Baukunst für die Idee der Schwere, wo diese mit der Starrheit verbunden erscheint, leistet, dasselbe leistet jene für dieselbe Idee, da, wo ihr die Flüssigkeit, d. h. Formlosigkeit, leichteste Verschiebbarkeit, Durchsichtigkeit, beigesellt ist. Schäumend und brausend über Felsen stürzende Wasserfälle, still zerstäubende Katarakte, als hohe Wassersäulen emporstrebende Springbrunnen und klarspiegelnde Seen offenbaren die Ideen der flüssigen schweren Materie gerade so, wie die Werke der Baukunst die Ideen der starren Materie entfalten. An der nützlichen Wasserleitungskunst findet die schöne keine Stütze; da die Zwecke dieser sich mit den ihrigen, in der Regel, nicht vereinigen lassen, sondern dies nur ausnahmsweise Statt findet, z.B. in der Cascata di Trevi zu Rom*).

§. 44.

Was für jene untersten Stufen der Objektität des Willens die zwei erwähnten Künste leisten, das leistet für die höhere Stufe der vegetabilischen Natur gewissermaaßen die schöne Gartenkunst. Die landschaftliche Schönheit eines Fleckes beruht großentheils auf der Mannigfaltigkeit der auf ihm sich beisammenfindenden natürlichen Gegenstände, und sodann darauf, daß diese sich rein aussondern, deutlich hervortreten und doch in passender Verbindung und Abwechselung sich darstellen. Diese beiden Bedingungen sind es, denen die schöne Gartenkunst nachhilft: jedoch ist sie ihres Stoffes lange nicht so sehr Meister, wie die Baukunst des ihrigen, und daher ihre Wirkung beschränkt. Das Schöne, was sie vorzeigt, gehört fast ganz der Natur: sie selbst hat wenig dazu gethan: und andererseits kann sie gegen die Ungunst der Natur sehr wenig ausrichten, und wo ihr diese nicht vor- sondern entgegenarbeitet, sind ihre Leistungen gering.

Sofern also die Pflanzenwelt, welche ohne Vermittelung der Kunst sich überall zum ästhetischen Genusse anbietet, Objekt der

*) Hiezu Kap. 35 des zweiten Bandes.

Kunſt iſt, gehört ſie hauptſächlich der Landſchaftsmalerei an. Im Gebiete dieſer liegt mit ihr auch die ganze übrige erkenntnißloſe Natur. — Beim Stillleben und gemalter bloßer Architektur, Ruinen, Kirche von Innen u. dgl. iſt die ſubjektive Seite des äſthetiſchen Genuſſes die überwiegende: d. h. unſere Freude daran liegt nicht hauptſächlich in der Auffaſſung der dargeſtellten Ideen unmittelbar, ſondern mehr im ſubjektiven Korrelat dieſer Auffaſſung, in dem reinen willenloſen Erkennen; da, indem der Maler uns die Dinge durch ſeine Augen ſehen läßt, wir hier zugleich eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geiſtesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nöthig waren, um die Erkenntniß ſo ganz in jene lebloſen Gegenſtände zu verſenken und ſie mit ſolcher Liebe, d. h. hier mit ſolchem Grade der Objektivität, aufzufaſſen. — Die Wirkung der eigentlichen Landſchaftsmalerei iſt nun zwar im Ganzen auch noch von dieſer Art: allein weil die dargeſtellten Ideen, als höhere Stufen der Objektität des Willens, ſchon bedeutſamer und vielſagender ſind; ſo tritt die objektive Seite des äſthetiſchen Wohlgefallens ſchon mehr hervor und hält der ſubjektiven das Gleichgewicht. Das reine Erkennen als ſolches iſt nicht mehr ganz die Hauptſache; ſondern mit gleicher Macht wirkt die erkannte Idee, die Welt als Vorſtellung auf einer bedeutenden Stufe der Objektivation des Willens.

Aber eine noch viel höhere Stufe offenbart die Thiermalerei und Thierbildhauerei, von welcher letzteren wir bedeutende antike Ueberreſte haben, z. B. Pferde, in Venedig, auf Monte cavallo, auf den Elginſchen Reliefs, auch zu Florenz, in Bronce und Marmor, ebendaſelbſt der antike Eber, die heulenden Wölfe, ferner die Löwen am Arſenal zu Venedig, auch im Vatikan ein ganzer Saal voll meiſt antiker Thiere u. ſ. w. Bei dieſen Darſtellungen erhält nun die objektive Seite des äſthetiſchen Wohlgefallens ein entſchiedenes Uebergewicht über die ſubjektive. Die Ruhe des dieſe Ideen erkennenden Subjekts, das den eigenen Willen beſchwichtigt hat, iſt zwar, wie bei jeder äſthetiſchen Betrachtung, vorhanden: aber ihre Wirkung wird nicht empfunden: denn uns beſchäftigt die Unruhe und Heftigkeit des dargeſtellten Willens. Es iſt jenes Wollen, welches auch unſer Weſen ausmacht, das uns hier vor Augen tritt, in Geſtalten, in denen ſeine

Erſcheinung nicht, wie in uns, durch die Beſonnenheit beherrſcht und gemildert iſt, ſondern ſich in ſtärkern Zügen und mit einer Deutlichkeit, die an das Grotteske und Monſtroſe ſtreift, darſtellt, dafür aber auch ohne Verſtellung, naiv und offen, frei zu Tage liegend, worauf gerade unſer Intereſſe an den Thieren beruht. Das Charakteriſtiſche der Gattungen trat ſchon bei der Darſtellung der Pflanzen hervor, zeigte ſich jedoch nur in den Formen: hier wird es viel bedeutender und ſpricht ſich nicht nur in der Geſtalt, ſondern in Handlung, Stellung und Geberde aus, obwohl immer nur noch als Charakter der Art, nicht des Individuums. — Dieſer Erkenntniß der Ideen höherer Stufen, welche wir in der Malerei durch fremde Vermittelung empfangen, können wir auch unmittelbar theilhaft werden, durch rein kontemplative Anſchauung der Pflanzen und Beobachtung der Thiere, und zwar letzterer in ihrem freien, natürlichen und behaglichen Zuſtande. Die objektive Betrachtung ihrer mannigfaltigen, wunderſamen Geſtalten und ihres Thuns und Treibens iſt eine lehrreiche Lektion aus dem großen Buche der Natur, iſt eine Entzifferung der wahren Signatura rerum*): wir ſehen in ihr die vielfachen Grade und Weiſen der Manifeſtation des Willens, welcher, in allen Weſen der Eine und ſelbe, überall das Selbe will, was eben als Leben, als Daſeyn, ſich objektivirt, in ſo endloſer Abwechſelung, ſo verſchiedenen Geſtalten, die alle Akkomodationen zu den verſchiedenen äußeren Bedingungen ſind, vielen Variationen deſſelben Themas zu vergleichen. Sollten wir aber dem Betrachter den Aufſchluß über ihr inneres Weſen auch für die Reflexion und in Einem Worte mittheilen; ſo würden wir am beſten jene Sanskrit-Formel, die in den heiligen Büchern der Hindu ſo oft vorkommt und Mahavakya, d. h. das große Wort, genannt wird, dazu ge-

*) Jakob Böhm, in ſeinem Buche de Signatura rerum, Kap. 1, §. 15, 16, 17, ſagt: „Und iſt kein Ding in der Natur, es offenbart ſeine innere Geſtalt auch äußerlich: denn das Innerliche arbeitet ſtets zur Offenbarung. — — — Ein jedes Ding hat ſeinen Mund zur Offenbarung. — — — Und das iſt die Naturſprache, darin jedes Ding aus ſeiner Eigenſchaft redet und ſich immer ſelber offenbart und darſtellt. — — — Denn ein jedes Ding offenbart ſeine Mutter, die die Eſſenz und den Willen zur Geſtaltniß alſo giebt."

brauchen können: „Tat twam asi", das heißt: „dieses Lebende bist du."

§. 45.

Die Idee, in welcher der Wille den höchsten Grad seiner Objektivation erreicht, unmittelbar anschaulich darzustellen, ist endlich die große Aufgabe der Historienmalerei und der Skulptur. Die objektive Seite der Freude am Schönen ist hier durchaus überwiegend und die subjektive in den Hintergrund getreten. Ferner ist zu beachten, daß noch auf der nächsten Stufe unter dieser, in der Thiermalerei, das Charakteristische völlig Eins mit dem Schönen ist: der am meisten charakteristische Löwe, Wolf, Pferd, Schaaf, Stier, war auch allemal der schönste. Der Grund hievon ist, daß die Thiere nur Gattungscharakter, keinen Individualcharakter haben. Bei der Darstellung des Menschen sondert sich nun aber der Gattungscharakter vom Charakter des Individuums: jener heißt nun Schönheit (gänzlich im objektiven Sinn), dieser aber behält den Namen Charakter oder Ausdruck bei, und es tritt die neue Schwierigkeit ein, beide zugleich im nämlichen Individuo vollkommen darzustellen.

Menschliche Schönheit ist ein objektiver Ausdruck, welcher die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit bezeichnet, die Idee des Menschen überhaupt, vollständig ausgedrückt in der angeschauten Form. So sehr hier aber auch die objektive Seite des Schönen hervortritt; so bleibt die subjektive doch ihre stete Begleiterin: und eben weil kein Objekt uns so schnell zum rein ästhetischen Anschauen hinreißt, wie das schönste Menschenantlitz und Gestalt, bei deren Anblick uns augenblicklich ein unaussprechliches Wohlgefallen ergreift und über uns selbst und Alles was uns quält hinaushebt; so ist dieses nur dadurch möglich, daß diese allerdeutlichste und reinste Erkennbarkeit des Willens uns auch am leichtesten und schnellsten in den Zustand des reinen Erkennens versetzt, in welchem unsere Persönlichkeit, unser Wollen mit seiner steten Pein, verschwindet, so lange die rein ästhetische Freude anhält: daher sagt Goethe: „Wer die menschliche Schönheit erblickt, den kann nichts Uebles anwehen: er fühlt sich mit sich selbst und mit der

Welt in Uebereinstimmung." — Daß nun der Natur eine schöne Menschengestalt gelingt, müssen wir daraus erklären, daß der Wille, indem er sich auf dieser höchsten Stufe in einem Individuo objektivirt, durch glückliche Umstände und seine Kraft, alle die Hindernisse und den Widerstand vollkommen besiegt, welche ihm die Willenserscheinungen niedriger Stufen entgegensetzen, dergleichen die Naturkräfte sind, welchen er die Allen angehörende Materie immer erst abgewinnen und entreißen muß. Ferner hat die Erscheinung des Willens auf den obern Stufen immer die Mannigfaltigkeit in ihrer Form: schon der Baum ist nur ein systematisches Aggregat der zahllos wiederholten sprossenden Fasern: diese Zusammensetzung nimmt höher herauf immer mehr zu, und der menschliche Körper ist ein höchst kombinirtes System ganz verschiedener Theile, deren jeder ein dem Ganzen untergeordnetes, aber doch auch eigenthümliches Leben, vita propria, hat: daß nun alle diese Theile gerade auf die gehörige Weise dem Ganzen untergeordnet und einander nebengeordnet seien, harmonisch zur Darstellung des Ganzen konspiriren, nichts übermäßig, nichts verkümmert sei; — dies Alles sind die seltenen Bedingungen, deren Resultat die Schönheit, der vollkommen ausgeprägte Gattungscharakter ist. — So die Natur. Wie aber die Kunst? — Man meint, durch Nachahmung der Natur. — Woran soll aber der Künstler ihr gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mißlungenen herausfinden; wenn er nicht vor der Erfahrung das Schöne anticipirt? Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Theilen vollkommen schönen Menschen hervorgebracht? — Da hat man gemeint, der Künstler müsse die an viele Menschen einzeln vertheilten schönen Theile zusammensuchen und aus ihnen ein schönes Ganzes zusammensetzen: eine verkehrte und besinnungslose Meinung. Denn es frägt sich abermals, woran soll er erkennen, daß gerade diese Formen die schönen sind und jene nicht? — Auch sehen wir, wie weit in der Schönheit die alten deutschen Maler durch Nachahmung der Natur gekommen sind. Man betrachte ihre nackten Figuren. — Rein a posteriori und aus bloßer Erfahrung ist gar keine Erkenntniß des Schönen möglich: sie ist immer, wenigstens zum Theil, a priori, wiewohl von ganz anderer Art, als die uns a priori bewußten Gestaltungen des Satzes vom Grunde.

Dieſe betreffen die allgemeine Form der Erſcheinung als ſolcher, wie ſie die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt begründet, das allgemeine, ausnahmsloſe Wie des Erſcheinens, und aus dieſer Erkenntniß geht Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft hervor: jene andere Erkenntnißart a priori hingegen, welche die Darſtellung des Schönen möglich macht, betrifft, ſtatt der Form, den Inhalt der Erſcheinungen, ſtatt des Wie, das Was des Erſcheinens. Daß wir Alle die menſchliche Schönheit erkennen, wenn wir ſie ſehen, im ächten Künſtler aber dies mit ſolcher Klarheit geſchieht, daß er ſie zeigt, wie er ſie nie geſehen hat, und die Natur in ſeiner Darſtellung übertrifft; dies iſt nur dadurch möglich, daß der Wille, deſſen adäquate Objektivation, auf ihrer höchſten Stufe, hier beurtheilt und gefunden werden ſoll, ja wir ſelbſt ſind. Dadurch allein haben wir in der That eine Anticipation Deſſen, was die Natur (die ja eben der Wille iſt, der unſer eigenes Weſen ausmacht) darzuſtellen ſich bemüht; welche Anticipation im ächten Genius von dem Grade der Beſonnenheit begleitet iſt, daß er, indem er im einzelnen Dinge deſſen Idee erkennt, gleichſam die Natur auf halbem Worte verſteht und nun rein ausſpricht, was ſie nur ſtammelt, daß er die Schönheit der Form, welche ihr in tauſend Verſuchen mißlingt, dem harten Marmor aufdrückt, ſie der Natur gegenüberſtellt, ihr gleichſam zurufend: „Das war es, was du ſagen wollteſt!“ und „Ja, Das war es!“ hallt es aus dem Kenner wieder. — Nur ſo konnte der geniale Grieche den Urtypus der menſchlichen Geſtalt finden und ihn als Kanon der Schule der Skulptur aufſtellen; und auch allein vermöge einer ſolchen Anticipation iſt es uns Allen möglich, das Schöne da, wo es der Natur im Einzelnen wirklich gelungen iſt, zu erkennen. Dieſe Anticipation iſt das Ideal: es iſt die Idee, ſofern ſie, wenigſtens zur Hälfte, a priori erkannt iſt und, indem ſie als ſolche dem a posteriori durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunſt praktiſch wird. Die Möglichkeit ſolcher Anticipation des Schönen a priori im Künſtler, wie ſeiner Anerkennung a posteriori im Kenner, liegt darin, daß Künſtler und Kenner das Anſich der Natur, der ſich objektivirende Wille, ſelbſt ſind. Denn nur vom Gleichen, wie Empedokles ſagte, wird das Gleiche erkannt: nur Natur kann ſich ſelbſt verſtehen;

nur Natur wird ſich ſelbſt ergründen: aber auch nur vom Geiſt wird der Geiſt vernommen*).

Die verkehrte Meinung, daß die Griechen das aufgeſtellte Ideal menſchlicher Schönheit ganz empiriſch, durch Zuſammenleſen einzelner ſchöner Theile, hier ein Knie, dort einen Arm entblößend und merkend, aufgefunden hätten, hat übrigens eine ihr ganz analoge im Betreff der Dichtkunſt, nämlich die Annahme, daß z. B. Shakeſpeare die unzählig mannigfaltigen, ſo wahren, ſo gehaltenen, ſo aus der Tiefe herausgearbeiteten Charaktere in ſeinen Dramen, aus ſeiner eigenen Erfahrung im Weltleben ſich gemerkt und dann wiedergegeben hätte. Die Unmöglichkeit und Abſurdität ſolcher Annahme bedarf keiner Auseinanderſetzung: es iſt offenbar, daß der Genius, wie er die Werke der bildenden Kunſt nur durch eine ahndende Anticipation des Schönen hervorbringt, ſo die Werke der Dichtkunſt nur durch eine eben ſolche Anticipation des Charakteriſtiſchen; wenn gleich beide der Erfahrung bedürfen, als eines Schemas, woran allein jenes ihnen a priori dunkel Bewußte zur vollen Deutlichkeit hervorgerufen wird und die Möglichkeit beſonnener Darſtellung nunmehr eintritt.

Menſchliche Schönheit wurde oben erklärt als die vollkommenſte Objektivation des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Erkennbarkeit. Sie drückt ſich aus durch die Form: und dieſe liegt im Raum allein und hat keine nothwendige Beziehung auf die Zeit, wie z. B. die Bewegung eine hat. Wir können inſofern ſagen: die adäquate Objektivation des Willens durch eine bloß räumliche Erſcheinung iſt Schönheit, im objektiven Sinn. Die Pflanze iſt keine andere, als eine ſolche bloß räumliche Erſcheinung des Willens; da keine Bewegung und folglich keine Beziehung auf die Zeit (abgeſehen von ihrer Entwickelung) zum Ausdruck ihres Weſens gehört: ihre bloße Geſtalt ſpricht ihr ganzes Weſen aus und legt es offen dar. Thier und Menſch

*) Der letzte Satz iſt die Verdeutſchung des il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit des Helvetius, welches ich in der erſten Ausgabe nicht anzumerken brauchte. Aber ſeitdem iſt durch den verdummenden Einfluß der Hegelſchen Afterweisheit die Zeit ſo heruntergebracht und ſo roh geworden, daß Mancher wohl gar wähnen könnte, auch hier werde auf den Gegenſatz von „Geiſt und Natur" angeſpielt: daher ich genöthigt bin, mich gegen das Unterſchieben ſolcher Pöbelphiloſopheme ausdrücklich zu verwahren.

aber bedürfen zur vollständigen Offenbarung des in ihnen erscheinenden Willens noch einer Reihe von Handlungen, wodurch jene Erscheinung in ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Zeit erhält. Dies Alles ist schon im vorigen Buch erörtert worden: an unsere gegenwärtige Betrachtung knüpft es sich durch Folgendes. Wie die bloß räumliche Erscheinung des Willens diesen auf jeder bestimmten Stufe vollkommen oder unvollkommen objektiviren kann, was eben Schönheit oder Häßlichkeit ausmacht; so kann auch die zeitliche Objektivation des Willens, d. i. die Handlung und zwar die unmittelbare, also die Bewegung, dem Willen, der sich in ihr objektivirt, rein und vollkommen entsprechen, ohne fremde Beimischung, ohne Ueberflüssiges, ohne Ermangelndes, nur gerade den bestimmten jedesmaligen Willensakt ausdrückend; — oder auch dies Alles sich umgekehrt verhalten. Im ersten Fall geschieht die Bewegung mit Grazie; im andern ohne solche. Wie also Schönheit die entsprechende Darstellung des Willens überhaupt durch seine bloß räumliche Erscheinung ist; so ist Grazie die entsprechende Darstellung des Willens durch seine zeitliche Erscheinung, d. h. der vollkommen richtige und angemessene Ausdruck jedes Willensaktes, durch die ihn objektiviren- de Bewegung und Stellung. Da Bewegung und Stellung den Leib schon voraussetzen; so ist Winckelmanns Ausdruck sehr richtig und treffend, wenn er sagt: „Die Grazie ist das eigenthümliche Verhältniß der handelnden Person zur Handlung.“ (Werke, Bd. 1, S. 258.) Es ergiebt sich von selbst, daß Pflanzen zwar Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es sei denn im figürlichen Sinn; Thieren und Menschen aber beides, Schönheit und Grazie. Die Grazie besteht, dem Gesagten zufolge, darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteste, angemessenste und bequemste Art ausgeführt werde und sonach der rein entsprechende Ausdruck ihrer Absicht, oder des Willensaktes sei, ohne Ueberflüssiges, was als zweckwidriges, bedeutungsloses Handtieren oder verdrehte Stellung, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit sich darstellt. Die Grazie setzt ein richtiges Ebenmaaß aller Glieder, einen regelrechten, harmonischen Körperbau, als ihre Bedingung, voraus; da nur mittelst dieser die vollkommene Leichtigkeit und augenscheinliche Zweckmäßigkeit in allen Stellungen und Bewegungen möglich ist: also ist die Grazie nie ohne einen gewissen

Grad der Schönheit des Körpers. Beide vollkommen und im Verein sind die deutlichste Erscheinung des Willens auf der obersten Stufe seiner Objektivation.

Es gehört, wie oben erwähnt, zum Auszeichnenden der Menschheit, daß bei ihr der Charakter der Gattung und der des Individuums auseinandertreten, so daß, wie im vorigen Buch gesagt, jeder Mensch gewissermaaßen eine ganz eigenthümliche Idee darstellt. Die Künste daher, deren Zweck die Darstellung der Idee der Menschheit ist, haben neben der Schönheit, als dem Charakter der Gattung, noch den Charakter des Individuums, welcher vorzugsweise *Charakter* genannt wird, zur Aufgabe; diesen jedoch auch nur wieder, sofern er nicht als etwas Zufälliges, dem Individuo in seiner Einzelnheit ganz und gar Eigenthümliches anzusehen ist, sondern als eine gerade in diesem Individuo besonders hervortretende Seite der Idee der Menschheit, zu deren Offenbarung die Darstellung desselben daher zweckdienlich ist. Also muß der Charakter, obzwar als solcher individuell, dennoch idealisch, d. h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit überhaupt (zu deren Objektivirung er auf seine Weise beiträgt) aufgefaßt und dargestellt werden: außerdem ist die Darstellung Porträt, Wiederholung des Einzelnen als solchen, mit allen Zufälligkeiten. Und selbst auch das Porträt soll, wie Winckelmann sagt, das Ideal des Individuums seyn.

Jener idealisch aufzufassende *Charakter*, der die Hervorhebung einer eigenthümlichen Seite der Idee der Menschheit ist, stellt sich nun sichtbar dar, theils durch die bleibende Physiognomie und Korporisation, theils durch vorübergehenden Affekt und Leidenschaft, Modifikation des Erkennens und Wollens gegenseitig durch einander, welches alles sich in Miene und Bewegung ausdrückt. Da das Individuum immer der Menschheit angehört und andererseits die Menschheit sich immer im Individuo und sogar mit eigenthümlicher idealer Bedeutsamkeit desselben offenbart; so darf weder die Schönheit durch den Charakter, noch dieser durch jene aufgehoben werden: weil Aufhebung des Gattungscharakters durch den des Individuums Karikatur, und Aufhebung des Individuellen durch den Gattungscharakter Bedeutungslosigkeit geben würde. Daher wird die Darstellung, indem sie auf

Schönheit ausgeht, welches hauptsächlich die Skulptur thut, dennoch diese (d. i. den Gattungscharakter) immer in etwas durch den individuellen Charakter modifiziren und die Idee der Menschheit immer auf eine bestimmte, individuelle Weise, eine besondere Seite derselben hervorhebend, ausdrücken; weil das menschliche Individuum als solches gewissermaaßen die Dignität einer eigenen Idee hat und der Idee der Menschheit es eben wesentlich ist, daß sie sich in Individuen von eigenthümlicher Bedeutsamkeit darstellt. Daher finden wir in den Werken der Alten die von ihnen deutlich aufgefaßte Schönheit nicht durch eine einzige, sondern durch viele, verschiedenen Charakter tragende Gestalten ausgedrückt, gleichsam immer von einer andern Seite gefaßt, und demzufolge anders dargestellt im Apoll, anders im Bakchus, anders im Herkules, anders im Antinous: ja, das Charakteristische kann das Schöne beschränken und endlich sogar bis zur Häßlichkeit hervortreten, im trunkenen Silen, im Faun u. s. w. Geht aber das Charakteristische bis zur wirklichen Aufhebung des Charakters der Gattung, also bis zum Unnatürlichen; so wird es Karikatur. — Noch viel weniger aber, als die Schönheit, darf die Grazie durch das Charakteristische beeinträchtigt werden: welche Stellung und Bewegung auch der Ausdruck des Charakters erfordert; so muß sie doch auf die der Person angemessenste, zweckmäßigste, leichteste Weise vollzogen werden. Dies wird nicht nur der Bildhauer und Maler, sondern auch jeder gute Schauspieler beobachten: sonst entsteht auch hier Karikatur, als Verzerrung, Verrenkung.

In der Skulptur bleiben Schönheit und Grazie die Hauptsache. Der eigentliche Charakter des Geistes, hervortretend in Affekt, Leidenschaft, Wechselspiel des Erkennens und Wollens, durch den Ausdruck des Gesichts und der Geberde allein darstellbar, ist vorzüglich Eigenthum der *Malerei*. Denn obwohl Augen und Farbe, welche außer dem Gebiet der Skulptur liegen, viel zur Schönheit beitragen; so sind sie doch für den Charakter noch weit wesentlicher. Ferner entfaltet sich die Schönheit vollständiger der Betrachtung aus mehreren Standpunkten: hingegen kann der Ausdruck, der Charakter, auch aus *einem* Standpunkt vollkommen aufgefaßt werden.

Weil Schönheit offenbar der Hauptzweck der Skulptur ist,

hat Leſſing die Thatſache, daß der Laokoon nicht ſchreiet, daraus zu erklären geſucht, daß das Schreien mit der Schönheit nicht zu vereinigen ſei. Da dem Leſſing dieſer Gegenſtand das Thema, oder wenigſtens der Anknüpfungspunkt, eines eigenen Buches ward, auch vor und nach ihm ſo Vieles über denſelben geſchrieben iſt; ſo möge es mir vergönnt ſeyn, hier epiſodiſch meine Meinung darüber vorzutragen, obwohl eine ſo ſpecielle Erörterung nicht eigentlich in den Zuſammenhang unſerer durchaus auf das Allgemeine gerichteten Betrachtung gehört.

§. 46.

Daß Laokoon, in der berühmten Gruppe, nicht ſchreiet, iſt offenbar, und die allgemeine, immer wiederkehrende Befremdung darüber muß daher rühren, daß in ſeiner Lage wir alle ſchreien würden: und ſo fordert es auch die Natur; da bei dem heftigſten phyſiſchen Schmerz und plötzlich eingetretener größter körperlicher Angſt, alle Reflexion, die etwan ein ſchweigendes Dulden herbeiführen könnte, gänzlich aus dem Bewußtſeyn verdrängt wird, und die Natur ſich durch Schreien Luft macht, wodurch ſie zugleich den Schmerz und die Angſt ausdrückt, den Retter herbeiruft und den Angreifer ſchreckt. Schon Winckelmann vermißte daher den Ausdruck des Schreiens: aber indem er die Rechtfertigung des Künſtlers ſuchte, machte er eigentlich den Laokoon zu einem Stoiker, der es ſeiner Würde nicht gemäß hält, secundum naturam zu ſchreien, ſondern zu ſeinem Schmerz ſich noch den nutzloſen Zwang auflegt, die Aeußerungen deſſelben zu verbeißen: Winckelmann ſieht daher in ihm „den geprüften Geiſt eines großen Mannes, welcher mit Martern ringt und den Ausdruck der Empfindung zu unterdrücken und in ſich zu verſchließen ſucht: er bricht nicht in lautes Geſchrei aus, wie beim Virgil, ſondern es entſteigen ihm nur bange Seufzer", u. ſ. w., (Werke, Bd. 7, S. 98. — Daſſelbe ausführlicher Bd. 6, S. 104 fg.) Dieſe Meinung Winckelmanns kritiſirte nun Leſſing in ſeinem Laokoon und verbeſſerte ſie auf die oben angegebene Weiſe: an die Stelle des pſychologiſchen Grundes ſetzte er den rein äſthetiſchen, daß die Schönheit, das Princip der alten Kunſt, den Ausdruck des Schreiens nicht zulaſſe. Ein anderes Argument,

welches er hinzufügt, daß nämlich nicht ein ganz vorübergehender und keiner Dauer fähiger Zustand im unbeweglichen Kunstwerk dargestellt werden dürfe, hat hundert Beispiele von vortrefflichen Figuren gegen sich, die in ganz flüchtigen Bewegungen, tanzend, ringend, haschend u. s. w. festgehalten sind. Ja, Goethe in dem Aufsatz über den Laokoon, welcher die Propyläen eröffnet (S. 8), hält die Wahl eines solchen ganz vorübergehenden Moments geradezu für nothwendig. — In unsern Tagen entschied nun Hirt (Horen, 1797, zehntes St.), Alles auf die höchste Wahrheit des Ausdrucks zurückführend, die Sache dahin, daß Laokoon nicht schreiet, weil er, schon im Begriff am Stickfluß zu sterben, nicht mehr schreien kann. Zuletzt hat Fernow (Römische Studien, Bd. 1, S. 426 fg.) alle jene drei Meinungen erörtert und abgewogen, selbst jedoch keine neue hinzugethan, sondern jene drei vermittelt und vereinigt.

Ich kann nicht umhin mich zu verwundern, daß so nachdenkende und scharfsichtige Männer mühsam unzulängliche Gründe aus der Ferne herbeiziehen, psychologische, ja physiologische Argumente ergreifen, um eine Sache zu erklären, deren Grund ganz nahe liegt und dem Unbefangenen gleich offenbar ist, — und besonders daß Lessing, welcher der richtigen Erklärung so nahe kam, dennoch den eigentlichen Punkt keineswegs getroffen hat.

Vor aller psychologischen und physiologischen Untersuchung, ob Laokoon in seiner Lage schreien wird oder nicht, welches ich übrigens ganz und gar bejahen würde, ist in Hinsicht auf die Gruppe zu entscheiden, daß das Schreien in ihr nicht dargestellt werden durfte, allein aus dem Grunde, weil die Darstellung desselben gänzlich außer dem Gebiete der Skulptur liegt. Man konnte nicht aus Marmor einen schreienden Laokoon hervorbringen, sondern nur einen den Mund aufreißenden und zu schreien sich fruchtlos bemühenden, einen Laokoon, dem die Stimme im Halse stecken geblieben, vox faucibus haesit. Das Wesen, und folglich auch die Wirkung des Schreiens auf den Zuschauer, liegt ganz allein im Laut, nicht im Mundaufsperren. Dieses letztere, das Schreien nothwendig begleitende Phänomen muß erst durch den dadurch hervorgebrachten Laut motivirt und gerechtfertigt werden: dann ist es, als für die Handlung charakteristisch, zulässig, ja nothwendig, wenn es gleich der Schönheit Abbruch thut. Allein

in der bildenden Kunſt, der die Darſtellung des Schreiens ſelbſt ganz fremd und unmöglich iſt, das gewaltſame, alle Züge und den übrigen Ausdruck ſtörende Mittel zum Schreien, das Mundaufſperren darzuſtellen, wäre wirklich unverſtändig; weil man dann das im Uebrigen viele Aufopferungen fordernde Mittel vor die Augen brächte, während der Zweck deſſelben, das Schreien ſelbſt, zuſammt deſſen Wirkung auf das Gemüth, ausbliebe. Ja, was noch mehr iſt, man brächte dadurch den jedesmal lächerlichen Anblick einer ohne Wirkung bleibenden Anſtrengung hervor, wirklich dem zu vergleichen, welchen ſich ein Spaaßvogel verſchaffte, indem er dem ſchlafenden Nachtwächter das Horn mit Wachs feſt verſtopfte, ihn dann mit Feuergeſchrei weckte und ſich an deſſen fruchtloſen Anſtrengungen zum Blaſen ergötzte. — Wo hingegen die Darſtellung des Schreiens im Gebiet der darſtellenden Kunſt liegt, iſt es durchaus zuläſſig, weil es der Wahrheit dient, d. i. der vollſtändigen Darſtellung der Idee. So in der Dichtkunſt, welche zur anſchaulichen Darſtellung die Phantaſie des Leſers in Anſpruch nimmt: daher ſchreit bei Virgil der Laokoon wie ein Stier, der ſich losgeriſſen, nachdem ihn die Axt getroffen: daher läßt Homer (Il., XX, 48—53) den Mars und die Minerva ganz entſetzlich ſchreien, ihrer Götterwürde ſowohl, als Götterſchönheit unbeſchadet. Ebenſo in der Schauſpielkunſt: Laokoon auf der Bühne mußte ſchlechterdings ſchreien; auch läßt Sophokles den Philoktet ſchreien, und er wird auf der alten Bühne allerdings wirklich geſchrien haben. Als eines ganz ähnlichen Falles, erinnere ich mich in London den berühmten Schauſpieler Kemble, in einem aus dem Deutſchen überſetzten Stück, Pizarro, den Amerikaner Rolla darſtellen geſehen zu haben, einen Halbwilden, aber von ſehr edlem Charakter: dennoch, als er verwundet wurde, ſchrie er laut und heftig auf, was von großer und vortrefflicher Wirkung war, weil es, als höchſt charakteriſtiſch, zur Wahrheit viel beitrug. — Hingegen ein gemalter oder ſteinerner ſtummer Schreier wäre noch viel lächerlicher, als gemalte Muſik, die ſchon in Goethes Propyläen gerügt wird; da das Schreien dem übrigen Ausdruck und der Schönheit viel mehr Abbruch thut, als die Muſik, welche meiſtens nur Hände und Arme beſchäftigt und als eine die Perſon charakteriſirende Handlung anzuſehen iſt, ja inſofern ganz füglich gemalt werden kann,

ſobald ſie nur keine gewaltſame Bewegung des Körpers, oder Verziehung des Mundes erfordert: ſo z. B. die heilige Cäcilia an der Orgel, Raphaels Violinſpieler in der Gallerie Sciarra zu Rom u. a. m. — Weil nun alſo, wegen der Gränzen der Kunſt, der Schmerz des Laokoon nicht durch Schreien ausgedrückt werden durfte, mußte der Künſtler jeden andern Ausdruck deſſelben in Bewegung ſetzen: dies hat er in der höchſten Vollendung geleiſtet, wie es Winckelmann (Werke, Bd. 6, S. 104 fg.) ſo meiſterhaft ſchildert, deſſen vortreffliche Beſchreibung daher ihren vollen Werth und Wahrheit behält, ſobald man nur vom Unterlegen Stoiſcher Geſinnung abſtrahirt*).

§. 47.

Weil Schönheit nebſt Grazie der Hauptgegenſtand der Skulptur iſt, liebt ſie das Nackte, und leidet Bekleidung nur ſofern dieſe die Formen nicht verbirgt. Sie bedient ſich der Draperie nicht als einer Verhüllung, ſondern als einer mittelbaren Darſtellung der Form, welche Darſtellungsweiſe den Verſtand ſehr beſchäftigt, indem er zur Anſchauung der Urſache, nämlich der Form des Körpers, nur durch die allein unmittelbar gegebene Wirkung, den Faltenwurf, gelangt. Sonach iſt in der Skulptur die Draperie gewiſſermaaßen Das, was in der Malerei die Verkürzung iſt. Beide ſind Andeutungen, aber nicht ſymboliſche, ſondern ſolche, welche, wenn ſie gelungen ſind, den Verſtand unmittelbar zwingen, das Angedeutete, ebenſo als ob es wirklich gegeben wäre, anzuſchauen.

Es ſei mir erlaubt, hier beiläufig ein die redenden Künſte betreffendes Gleichniß einzuſchalten. Nämlich, wie die ſchöne Körperform bei der leichteſten, oder bei gar keiner Bekleidung am vortheilhafteſten ſichtbar iſt, und daher ein ſehr ſchöner Menſch, wenn er zugleich Geſchmack hätte und auch demſelben folgen dürfte, am liebſten beinahe nackt, nur nach Weiſe der Antiken bekleidet, gehen würde; — ebenſo nun wird jeder ſchöne und gedankenreiche Geiſt ſich immer auf die natürlichſte, unumwun-

*) Auch dieſe Epiſode hat ihre Ergänzung im Kap. 36 des zweiten Bandes erhalten.

denſte, einfachſte Weiſe ausdrücken, beſtrebt, wenn es irgend möglich iſt, ſeine Gedanken Andern mitzutheilen, um dadurch die Einſamkeit, die er in einer Welt wie dieſe empfinden muß, ſich zu erleichtern: umgekehrt nun aber wird Geiſtesarmuth, Verworrenheit, Verſchrobenheit ſich in die geſuchteſten Ausdrücke und dunkelſten Redensarten kleiden, um ſo in ſchwierige und pomphafte Phraſen kleine, winzige, nüchterne, oder alltägliche Gedanken zu verhüllen, Demjenigen gleich, der, weil ihm die Majeſtät der Schönheit abgeht, dieſen Mangel durch die Kleidung erſetzen will und unter barbariſchem Putz, Flittern, Federn, Krauſen, Puffen und Mantel, die Winzigkeit oder Häßlichkeit ſeiner Perſon zu verſtecken ſucht. So verlegen wie dieſer, wenn er nackt gehen ſollte, wäre mancher Autor, wenn man ihn zwänge, ſein ſo pomphaftes, dunkles Buch in deſſen kleinen, klaren Inhalt zu überſetzen.

§. 48.

Die Hiſtorienmalerei hat nun neben der Schönheit und Grazie noch den Charakter zum Hauptgegenſtand, worunter überhaupt zu verſtehen iſt die Darſtellung des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Objektivation, wo das Individuum, als Hervorhebung einer beſondern Seite der Idee der Menſchheit, eigenthümliche Bedeutſamkeit hat und dieſe nicht durch die bloße Geſtalt allein, ſondern durch Handlung jeder Art und die ſie veranlaſſenden und begleitenden Modifikationen des Erkennens und Wollens, ſichtbar in Miene und Geberde, zu erkennen giebt. Indem die Idee der Menſchheit in dieſem Umfange dargeſtellt werden ſoll, muß die Entfaltung ihrer Vielſeitigkeit in bedeutungsvollen Individuen vor die Augen gebracht werden, und dieſe wieder können in ihrer Bedeutſamkeit nur durch mannigfaltige Scenen, Vorgänge und Handlungen ſichtbar gemacht werden. Dieſe ihre unendliche Aufgabe löſt nun die Hiſtorienmalerei dadurch, daß ſie Lebensſcenen jeder Art, von großer und geringer Bedeutſamkeit, vor die Augen bringt. Weder irgend ein Individuum, noch irgend eine Handlung kann ohne Bedeutung ſeyn: in allen und durch alle entfaltet ſich mehr und mehr die Idee der Menſchheit. Darum iſt durchaus kein Vorgang des Menſchenlebens von der Malerei auszuſchließen. Man thut folglich den vortrefflichen Malern der

Niederländiſchen Schule großes Unrecht, wenn man bloß ihre techniſche Fertigkeit ſchätzt, im Uebrigen aber verachtend auf ſie herabſieht, weil ſie meiſtens Gegenſtände aus dem gemeinen Leben darſtellten, man hingegen nur die Vorfälle aus der Weltgeſchichte, oder Bibliſchen Hiſtorie für bedeutſam hält. Man ſollte zuvörderſt bedenken, daß die innere Bedeutſamkeit einer Handlung von der äußern ganz verſchieden iſt und beide oft getrennt von einander einhergehen. Die äußere Bedeutſamkeit iſt die Wichtigkeit einer Handlung in Beziehung auf die Folgen derſelben für und in der wirklichen Welt; alſo nach dem Satz vom Grunde. Die innere Bedeutſamkeit iſt die Tiefe der Einſicht in die Idee der Menſchheit, welche ſie eröffnet, indem ſie die ſeltener hervortretenden Seiten jener Idee an das Licht zieht, dadurch, daß ſie deutlich und entſchieden ſich ausſprechende Individualitäten, mittelſt zweckmäßig geſtellter Umſtände, ihre Eigenthümlichkeiten entfalten läßt. Nur die innere Bedeutſamkeit gilt in der Kunſt: die äußere gilt in der Geſchichte. Beide ſind völlig unabhängig von einander, können zuſammen eintreten, aber auch jede allein erſcheinen. Eine für die Geſchichte höchſt bedeutende Handlung kann an innerer Bedeutſamkeit eine ſehr alltägliche und gemeine ſeyn: und umgekehrt kann eine Scene aus dem alltäglichen Leben von großer innerer Bedeutſamkeit ſeyn, wenn in ihr menſchliche Individuen und menſchliches Thun und Wollen, bis auf die verborgenſten Falten, in einem hellen und deutlichen Lichte erſcheinen. Auch kann, bei ſehr verſchiedener äußerer Bedeutſamkeit, die innere die gleiche und ſelbe ſeyn, ſo z. B. es für dieſe gleich gelten, ob Miniſter über der Landkarte um Länder und Völker ſtreiten, oder Bauern in der Schenke über Spielkarten und Würfeln ſich gegenſeitig ihr Recht darthun wollen; wie es gleichviel iſt, ob man mit goldenen, oder mit hölzernen Figuren Schach ſpielt. Außerdem ſind die Scenen und Vorgänge, welche das Leben ſo vieler Millionen von Menſchen ausmachen, ihr Thun und Treiben, ihre Noth und ihre Freude, ſchon deshalb wichtig genug, um Gegenſtand der Kunſt zu ſeyn, und müſſen, durch ihre reiche Mannigfaltigkeit, Stoff genug geben zur Entfaltung der vielſeitigen Idee der Menſchheit. Sogar erregt die Flüchtigkeit des Augenblicks, welchen die Kunſt in einem ſolchen Bilde (heut zu Tage genre-Bild genannt) fixirt hat, eine leiſe, eigenthümliche

Rührung: denn die flüchtige Welt, welche sich unaufhörlich umgestaltet, in einzelnen Vorgängen, die doch das Ganze vertreten, festzuhalten im dauernden Bilde, ist eine Leistung der Malerkunst, durch welche sie die Zeit selbst zum Stillstande zu bringen scheint, indem sie das Einzelne zur Idee seiner Gattung erhebt. Endlich haben die geschichtlichen und nach Außen bedeutenden Vorwürfe der Malerei oft den Nachtheil, daß gerade das Bedeutsame derselben nicht anschaulich darstellbar ist, sondern hinzugedacht werden muß. In dieser Hinsicht muß überhaupt die nominale Bedeutung des Bildes von der realen unterschieden werden: jene ist die äußere, aber nur als Begriff hinzukommende Bedeutung; diese die Seite der Idee der Menschheit, welche durch das Bild für die Anschauung offenbar wird. Z. B. jene sei Moses von der Aegyptischen Prinzessin gefunden; ein für die Geschichte höchst wichtiger Moment: die reale Bedeutung hingegen, das der Anschauung wirklich Gegebene, ist ein Findelkind von einer vornehmen Frau aus seiner schwimmenden Wiege gerettet: ein Vorfall, der sich öfter ereignet haben mag. Das Kostüm allein kann hier jenen bestimmten historischen Fall dem Gelehrten kenntlich machen; aber das Kostüm ist nur für die nominale Bedeutung gültig, für die reale aber gleichgültig: denn diese letztere kennt nur den Menschen als solchen, nicht die willkürlichen Formen. Aus der Geschichte genommene Vorwürfe haben vor den aus der bloßen Möglichkeit genommenen und daher nicht individuell, sondern nur generell zu benennenden, nichts voraus: denn das eigentlich Bedeutsame in jenen ist doch nicht das Individuelle, nicht die einzelne Begebenheit als solche, sondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menschheit, die sich durch sie ausspricht. Andererseits sind aber auch bestimmte historische Gegenstände deshalb keineswegs zu verwerfen: nur geht die eigentlich künstlerische Ansicht derselben, sowohl im Maler als im Betrachter, nie auf das individuell Einzelne in ihnen, was eigentlich das Historische ausmacht, sondern auf das Allgemeine, das sich darin ausspricht, auf die Idee. Auch sind nur solche historische Gegenstände zu wählen, wo die Hauptsache wirklich darstellbar ist und nicht bloß hinzugedacht werden muß: sonst entfernt sich die nominale Bedeutung zu sehr von der realen: das bei dem Bilde bloß Gedachte wird das Wichtigste und thut dem Angeschauten Abbruch. Wenn schon auf der

Bühne es nicht taugt, daß (wie im französischen Trauerspiele) die Hauptsache hinter der Scene vorgeht; so ist es im Bilde offenbar ein noch weit größerer Fehler. Entschieden nachtheilig wirken historische Vorwürfe nur dann, wann sie den Maler auf ein willkürlich und nicht nach Kunstzwecken, sondern nach anderen gewähltes Feld beschränken, vollends aber wann dieses Feld an malerischen und bedeutenden Gegenständen arm ist, wenn es z. B. die Geschichte eines kleinen, abgesonderten, eigensinnigen, hierarchisch d. h. durch Wahn beherrschten, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Occidents verachteten Winkelvolks ist, wie die Juden. — Da einmal zwischen uns und allen alten Völkern die Völkerwanderung so liegt, wie zwischen der jetzigen Erdoberfläche und jener, deren Organisationen sich uns nur versteinert zeigen, der einstige Wechsel des Meeresbettes; so ist es überhaupt als ein großes Unglück anzusehen, daß das Volk dessen gewesene Kultur der unserigen hauptsächlich zur Unterlage dienen sollte, nicht etwan die Inder, oder die Griechen, oder auch nur die Römer waren, sondern gerade diese Juden. Besonders aber war es für die genialen Maler Italiens, im 15. und 16. Jahrhundert, ein schlimmer Stern, daß sie in dem engen Kreise, an den sie für die Wahl der Vorwürfe willkürlich gewiesen waren, zu Miseren aller Art greifen mußten: denn das Neue Testament ist, seinem historischen Theile nach, für die Malerei fast noch ungünstiger als das Alte, und die darauf folgende Geschichte der Märtyrer und Kirchenlehrer gar ein unglücklicher Gegenstand. Jedoch hat man von den Bildern, deren Gegenstand das Geschichtliche, oder Mythologische des Judenthums und Christenthums ist, gar sehr diejenigen zu unterscheiden, in welchen der eigentliche, d. h. der ethische Geist des Christenthums für die Anschauung offenbart wird, durch Darstellung von Menschen, welche dieses Geistes voll sind. Diese Darstellungen sind in der That die höchsten und bewunderungswürdigsten Leistungen der Malerkunst: auch sind sie nur den größten Meistern dieser Kunst, besonders dem Raphael und dem Correggio, diesem zumal in seinen früheren Bildern, gelungen. Gemälde dieser Art sind eigentlich gar nicht den historischen beizuzählen: denn sie stellen meistens keine Begebenheit, keine Handlung dar; sondern sind bloße Zusammenstellungen von Heiligen, dem Erlöser selbst, oft noch als

Kind, mit ſeiner Mutter, Engeln u. ſ. w. In ihren Mienen, beſonders den Augen, ſehen wir den Ausdruck, den Wiederſchein, der vollkommenſten Erkenntniß, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet iſt, ſondern die Ideen, alſo das ganze Weſen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntniß in ihnen auf den Willen zurückwirkend, nicht, wie jene andere, Motive für denſelben liefert, ſondern im Gegentheil ein Quietiv alles Wollens geworden iſt, aus welchem die vollkommene Reſignation, die der innerſte Geiſt des Chriſtenthums wie der Indiſchen Weisheit iſt, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Weſens dieſer Welt, alſo die Erlöſung, hervorgegangen iſt. So ſprachen jene ewig preiswürdigen Meiſter der Kunſt durch ihre Werke die höchſte Weisheit anſchaulich aus. Und hier iſt der Gipfel aller Kunſt, welche, nachdem ſie den Willen, in ſeiner adäquaten Objektität, den Ideen, durch alle Stufen verfolgt hat, von den niedrigſten, wo ihn Urſachen, dann wo ihn Reize und endlich wo ihn Motive ſo mannigfach bewegen und ſein Weſen entfalten, nunmehr endigt mit der Darſtellung ſeiner freien Selbſtaufhebung durch das eine große Quietiv, welches ihm aufgeht aus der vollkommenſten Erkenntniß ſeines eigenen Weſens *).

§. 49.

Allen unſern bisherigen Betrachtungen über die Kunſt liegt überall die Wahrheit zum Grunde, daß das Objekt der Kunſt, deſſen Darſtellung der Zweck des Künſtlers iſt, deſſen Erkenntniß folglich ſeinem Werk als Keim und Urſprung vorhergehen muß, — eine Idee, in Platons Sinne, iſt und durchaus nichts Anderes: nicht das einzelne Ding, das Objekt der gemeinen Auffaſſung; auch nicht der Begriff, das Objekt des vernünftigen Denkens und der Wiſſenſchaft. Obgleich Idee und Begriff etwas Gemeinſames haben, darin, daß beide als Einheiten eine Vielheit wirklicher Dinge vertreten; ſo wird doch die große Verſchiedenheit beider, aus dem was im erſten Buch über den Begriff und im gegen-

*) Dieſe Stelle ſetzt zu ihrem Verſtändniß das folgende Buch ganz und gar voraus.

wärtigen über die Idee geſagt iſt, deutlich und einleuchtend genug geworden ſeyn. Daß jedoch auch ſchon Platon dieſen Unterſchied rein aufgefaßt habe, will ich keineswegs behaupten: vielmehr ſind manche ſeiner Beiſpiele von Ideen und ſeiner Erörterungen über dieſelben bloß auf Begriffe anwendbar. Wir laſſen inzwiſchen dieſes auf ſich beruhen und gehen unſern eigenen Weg, erfreut, ſo oft wir die Spur eines großen und edlen Geiſtes betreten, jedoch nicht ſeine Fußſtapfen, ſondern unſer Ziel verfolgend. — Der Begriff iſt abſtrakt, diskurſiv, innerhalb ſeiner Sphäre völlig unbeſtimmt, nur ihrer Gränze nach beſtimmt, Jedem der nur Vernunft hat erreichbar und faßlich, durch Worte ohne weitere Vermittelung mittheilbar, durch ſeine Definition ganz zu erſchöpfen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräſentant des Begriffs zu definiren, iſt durchaus anſchaulich und, obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig beſtimmt: vom Individuo als ſolchem wird ſie nie erkannt, ſondern nur von dem, der ſich über alles Wollen und alle Individualität zum reinen Subjekt des Erkennens erhoben hat: alſo iſt ſie nur dem Genius und ſodann Dem, welcher durch, meiſtens von den Werken des Genius veranlaßte, Erhöhung ſeiner reinen Erkenntnißkraft, in einer genialen Stimmung iſt, erreichbar: daher iſt ſie nicht ſchlechthin, ſondern nur bedingt mittheilbar, indem die aufgefaßte und im Kunſtwerk wiederholte Idee Jeden nur nach Maaßgabe ſeines eigenen intellektualen Werthes anſpricht; weshalb gerade die vortrefflichſten Werke jeder Kunſt, die edelſten Erzeugniſſe des Genius, der ſtumpfen Majorität der Menſchen ewig verſchloſſene Bücher bleiben müſſen und ihr unzugänglich ſind, durch eine weite Kluft von ihr getrennt, gleich wie der Umgang der Fürſten dem Pöbel unzugänglich iſt. Zwar laſſen auch die Platteſten die anerkannt großen Werke auf Autorität gelten, um nämlich ihre eigene Schwäche nicht zu verrathen: doch bleiben ſie im Stillen ſtets bereit, ihr Verdammungsurtheil darüber auszuſprechen, ſobald man ſie hoffen läßt, daß ſie es können, ohne ſich bloß zu ſtellen, wo dann ihr lang verhaltener Haß gegen alles Große und Schöne, das ſie nie anſprach und eben dadurch demüthigte, und gegen die Urheber deſſelben, ſich freudig Luft macht. Denn überhaupt um fremden Werth willig und frei anzuerkennen und gelten zu laſſen, muß man

eigenen haben. Hierauf gründet ſich die Nothwendigkeit der Beſcheidenheit bei allem Verdienſt, wie auch der unverhältnißmäßig laute Ruhm dieſer Tugend, welche allein, aus allen ihren Schweſtern, von Jedem der es wagt einen irgendwie ausgezeichneten Mann zu preiſen, jedesmal ſeinem Lobe angehängt wird, um zu verſöhnen und den Zorn der Werthloſigkeit zu ſtillen. Was iſt denn Beſcheidenheit Anderes, als geheuchelte Demuth, mittelſt welcher man, in einer von niederträchtigem Neide ſtrotzenden Welt, für Vorzüge und Verdienſte die Verzeihung Derer erbetteln will, die keine haben? Denn wer ſich keine anmaaßt, weil er wirklich keine hat, iſt nicht beſcheiden, ſondern nur ehrlich.

Die *Idee* iſt die, vermöge der Zeit- und Raumform unſerer intuitiven Apprehenſion, in die Vielheit zerfallene Einheit: hingegen der *Begriff* iſt die, mittelſt der Abſtraktion unſerer Vernunft, aus der Vielheit wieder hergeſtellte Einheit: ſie kann bezeichnet werden als unitas post rem, jene als unitas ante rem. Endlich kann man den Unterſchied zwiſchen Begriff und Idee noch gleichnißweiſe ausdrücken, indem man ſagt: der *Begriff* gleicht einem todten Behältniß, in welchem, was man hineingelegt hat, wirklich neben einander liegt, aus welchem ſich aber auch nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytiſche Urtheile), als man hineingelegt hat (durch ſynthetiſche Reflexion): die *Idee* hingegen entwickelt in Dem, welcher ſie gefaßt hat, Vorſtellungen, die in Hinſicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu ſind: ſie gleicht einem lebendigen, ſich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeſchachtelt lag.

Allem Geſagten zufolge iſt nun der Begriff, ſo nützlich er für das Leben, und ſo brauchbar, nothwendig und ergiebig er für die Wiſſenſchaft iſt, für die Kunſt ewig unfruchtbar. Hingegen iſt die aufgefaßte Idee die wahre und einzige Quelle jedes ächten Kunſtwerkes. In ihrer kräftigen Urſprünglichkeit wird ſie nur aus dem Leben ſelbſt, aus der Natur, aus der Welt geſchöpft, und auch nur von dem ächten Genius, oder von dem für den Augenblick bis zur Genialität Begeiſterten. Nur aus ſolcher unmittelbaren Empfängniß entſtehen ächte Werke, die unſterbliches Leben in ſich tragen. Eben weil die Idee anſchaulich iſt und bleibt, iſt ſich der Künſtler der Abſicht und des Zieles ſeines Wer-

kes nicht in abstracto bewußt; nicht ein Begriff, sondern eine Idee schwebt ihm vor: daher kann er von seinem Thun keine Rechenschaft geben: er arbeitet, wie die Leute sich ausdrücken, aus bloßem Gefühl und unbewußt, ja instinktmäßig. Hingegen Nachahmer, Manieristen, imitatores, servum pecus, gehen in der Kunst vom Begriff aus: sie merken sich was an ächten Werken gefällt und wirkt, machen sich es deutlich, fassen es im Begriff, also abstrakt, auf, und ahmen es nun, offen oder versteckt, mit kluger Absichtlichkeit nach. Sie saugen, gleich parasitischen Pflanzen, ihre Nahrung aus fremden Werken, und tragen, gleich den Polypen, die Farbe ihrer Nahrung. Ja, man könnte, im Vergleichen noch weiter gehend, behaupten, sie glichen Maschinen, die, was man hineinlegt, zwar sehr fein zerhacken und durch einander mengen, aber nie verdauen können, so daß sich die fremden Bestandtheile noch immer wiederfinden, aus der Mischung hervorsuchen und sondern ließen: der Genius allein gliche dagegen dem organischen, assimilirenden, umwandelnden und producirenden Leibe. Denn er wird von den Vorgängern und ihren Werken zwar erzogen und gebildet; aber befruchtet wird er nur vom Leben und der Welt selbst unmittelbar, durch den Eindruck des Anschaulichen: daher schadet auch die höchste Bildung doch nie seiner Originalität. Alle Nachahmer, alle Manieristen fassen das Wesen fremder musterhafter Leistungen im Begriffe auf; aber Begriffe können nie einem Werke inneres Leben ertheilen. Das Zeitalter, d. h. die jedesmalige stumpfe Menge, kennt selbst nur Begriffe und klebt daran, nimmt daher manierirte Werke mit schnellem und lautem Beifall auf: dieselben Werke sind aber nach wenig Jahren schon ungenießbar, weil der Zeitgeist, d. h. die herrschenden Begriffe, sich geändert haben, auf denen allein jene wurzeln konnten. Nur die ächten Werke, welche aus der Natur, dem Leben, unmittelbar geschöpft sind, bleiben, wie diese selbst, ewig jung und stets urkräftig. Denn sie gehören keinem Zeitalter, sondern der Menschheit an: und wie sie eben deshalb von ihrem eigenen Zeitalter, welchem sich anzuschmiegen sie verschmähten, lau aufgenommen, und, weil sie die jedesmalige Verirrung desselben mittelbar und negativ aufdeckten, spät und ungern anerkannt wurden; so können sie dafür auch nicht veralten, sondern sprechen auch in der spätesten Zeit immer noch frisch und immer wieder

neu an: dann sind sie auch dem Uebersehen- und Verkanntwerden nicht ferner ausgesetzt, da sie gekrönt und sanktionirt dastehen durch den Beifall der wenigen urtheilsfähigen Köpfe, die einzeln und sparsam in den Jahrhunderten erscheinen*) und ihre Stimmen ablegen, deren langsam wachsende Summe die Autorität begründet, welche ganz allein jener Richterstuhl ist, den man meint, wenn man an die Nachwelt appellirt. Jene successiv erscheinenden Einzelnen sind es ganz allein: denn die Masse und Menge der Nachwelt wird allezeit ebenso verkehrt und stumpf seyn und bleiben, wie die Masse und Menge der Mitwelt allezeit war und allezeit ist. — Man lese die Klagen großer Geister, aus jedem Jahrhundert, über ihre Zeitgenossen: stets lauten sie wie von heute; weil das Geschlecht immer das selbe ist. Zu jeder Zeit und in jeder Kunst vertritt Manier die Stelle des Geistes, der stets nur das Eigenthum Einzelner ist: die Manier aber ist das alte, abgelegte Kleid der zuletzt dagewesenen und erkannten Erscheinung des Geistes. Dem Allen gemäß wird, in der Regel, der Beifall der Nachwelt nicht anders, als auf Kosten des Beifalls der Mitwelt erworben; und umgekehrt**).

§. 50.

Wenn nun der Zweck aller Kunst Mittheilung der aufgefaßten Idee ist, welche eben in solcher Vermittelung durch den Geist des Künstlers, in der sie von allem Fremdartigen gesäubert und isolirt erscheint, nunmehr auch Dem faßlich wird, der schwächere Empfänglichkeit und keine Produktivität hat; wenn ferner das Ausgehen vom Begriff in der Kunst verwerflich ist, so werden wir es nicht billigen können, wenn man ein Kunstwerk absichtlich und eingeständlich zum Ausdruck eines Begriffes bestimmt: dieses ist der Fall in der *Allegorie*. Eine Allegorie ist ein Kunstwerk, welches etwas Anderes bedeutet, als es darstellt. Aber das Anschauliche, folglich auch die Idee, spricht unmittelbar und ganz vollkommen sich selbst aus, und bedarf nicht der Vermittelung eines Andern, wodurch es angedeutet werde. Was also, auf

*) Apparent rari, nantes in gurgite vasto.

**) Hiezu Kap. 34 des zweiten Bandes.

dieſe Weiſe, durch ein ganz Anderes angedeutet und repräſentirt wird, weil es nicht ſelbſt vor die Anſchauung gebracht werden kann, iſt allemal ein Begriff. Durch die Allegorie ſoll daher immer ein Begriff bezeichnet und folglich der Geiſt des Beſchauers von der dargeſtellten anſchaulichen Vorſtellung weg, auf eine ganz andere, abſtrakte, nicht anſchauliche, geleitet werden, die völlig außer dem Kunſtwerke liegt: hier ſoll alſo Bild oder Statue leiſten, was die Schrift, nur viel vollkommener, leiſtet. Was nun wir für den Zweck der Kunſt erklären, Darſtellung der nur anſchaulich aufzufaſſenden Idee, iſt hier nicht der Zweck. Für das, was aber hier beabſichtigt wird, iſt auch gar keine große Vollendung des Kunſtwerks erforderlich; ſondern es reicht hin, daß man ſehe, was das Ding ſeyn ſoll, da, ſobald dies gefunden iſt, der Zweck erreicht iſt und der Geiſt nun auf eine ganz anderartige Vorſtellung, auf einen abſtrakten Begriff geführt wird, welcher das vorgeſetzte Ziel war. Allegorien in der bildenden Kunſt ſind folglich nichts Anderes, als Hieroglyphen: der Kunſtwerth, den ſie übrigens als anſchauliche Darſtellungen haben mögen, kommt ihnen nicht als Allegorien, ſondern anderweitig zu. Daß die Nacht von Correggio, der Genius des Ruhmes von Hannibal Caracci, die Horen von Pouſſin, ſehr ſchöne Bilder ſind, iſt ganz davon zu trennen, daß ſie Allegorien ſind. Als Allegorien leiſten ſie nicht mehr, als eine Inſchrift, ja eher weniger. Wir werden hier wieder an die oben gemachte Unterſcheidung zwiſchen der realen und der nominalen Bedeutung eines Bildes erinnert. Die nominale iſt hier eben das Allegoriſche als ſolches, z. B. der Genius des Ruhmes; die reale das wirklich Dargeſtellte: hier ein ſchöner geflügelter Jüngling, von ſchönen Knaben umflogen: dies ſpricht eine Idee aus: dieſe reale Bedeutung wirkt aber nur ſolange man die nominale, allegoriſche vergißt: denkt man an dieſe, ſo verläßt man die Anſchauung, und ein abſtrakter Begriff beſchäftigt den Geiſt: der Uebergang von der Idee zum Begriff iſt aber immer ein Fall. Ja, jene nominale Bedeutung, jene allegoriſche Abſicht, thut oft der realen Bedeutung, der anſchaulichen Wahrheit, Eintrag: ſo z. B. die widernatürliche Beleuchtung in der Nacht von Correggio, die, ſo ſchön auch ausgeführt, doch bloß allegoriſch motivirt und real unmöglich iſt. Wenn alſo ein allegoriſches Bild auch Kunſtwerth hat,

so ist dieser von dem, was es als Allegorie leistet, ganz gesondert und unabhängig: ein solches Kunstwerk dient zweien Zwecken zugleich, nämlich dem Ausdruck eines Begriffes und dem Ausdruck einer Idee: nur letzterer kann Kunstzweck seyn; der andere ist ein fremder Zweck, die spielende Ergötzlichkeit, ein Bild zugleich den Dienst einer Inschrift, als Hieroglyphe, leisten zu lassen, erfunden zu Gunsten Derer, welche das eigentliche Wesen der Kunst nie ansprechen kann. Es ist damit, wie wenn ein Kunstwerk zugleich ein nützliches Werkzeug ist, wo es auch zweien Zwecken dient: z. B. eine Statue, die zugleich Kandelaber oder Karyatide ist, oder ein Bas-Relief, der zugleich der Schild des Achills ist. Reine Freunde der Kunst werden weder das Eine noch das Andere billigen. Zwar kann ein allegorisches Bild auch gerade in dieser Eigenschaft lebhaften Eindruck auf das Gemüth hervorbringen: dasselbe würde dann aber, unter gleichen Umständen, auch eine Inschrift wirken. Z. B. wenn in dem Gemüth eines Menschen der Wunsch nach Ruhm dauernd und fest gewurzelt ist, indem er wohl gar den Ruhm als sein rechtmäßiges Eigenthum ansieht, das ihm nur solange vorenthalten wird, als er noch nicht die Dokumente seines Besitzes producirt hat: und dieser tritt nun vor den Genius des Ruhmes mit seinen Lorbeerkronen; so wird sein ganzes Gemüth dadurch angeregt und seine Kraft zur Thätigkeit aufgerufen: aber dasselbe würde auch geschehen, wenn er plötzlich das Wort „Ruhm" groß und deutlich an der Wand erblickte. Oder wenn ein Mensch eine Wahrheit kund gemacht hat, die entweder als Aussage für das praktische Leben, oder als Einsicht für die Wissenschaft wichtig ist, derselbe aber keinen Glauben fand; so wird ein allegorisches Bild, die Zeit darstellend, wie sie den Schleier aufhebt und nun die nackte Wahrheit sehen läßt, gewaltig auf ihn wirken: aber dasselbe würde auch die Devise „Le tems découvre la vérité" leisten. Denn was hier eigentlich wirkt, ist immer nur der abstrakte Gedanke, nicht das Angeschaute.

Ist nun, dem Gesagten gemäß, die Allegorie in der bildenden Kunst ein fehlerhaftes, einem der Kunst ganz fremden Zwecke dienendes Streben; so wird es vollends unerträglich, wenn es so weit abführt, daß die Darstellung gezwungener und gewaltsam herbeigezogener Deuteleien in das Alberne fällt. Dergleichen ist

z. B. eine Schildkröte zur Andeutung weiblicher Eingezogenheit; das Herabblicken der Nemesis in den Busen ihres Gewandes, andeutend, daß sie auch ins Verborgene sieht; die Auslegung des Bellori, daß Hannibal Caracci die Wollust deswegen mit einem gelben Gewande bekleidet hat, weil er andeuten gewollt, daß ihre Freuden bald welken und gelb wie Stroh werden. — Wenn nun gar zwischen dem Dargestellten und dem dadurch angedeuteten Begriff durchaus keine auf Subsumtion unter jenen Begriff, oder auf Ideenassociation gegründete Verbindung ist; sondern Zeichen und Bezeichnetes ganz konventionell, durch positive, zufällig veranlaßte Satzung zusammenhängen: dann nenne ich diese Abart der Allegorie *Symbol*. So ist die Rose Symbol der Verschwiegenheit, der Lorbeer Symbol des Ruhmes, die Palme Symbol des Sieges, die Muschel Symbol der Pilgrimschaft, das Kreuz Symbol der christlichen Religion: dahin gehören auch alle Andeutungen durch bloße Farben unmittelbar, wie Gelb als Farbe der Falschheit, und Blau als Farbe der Treue. Dergleichen Symbole mögen im Leben oft von Nutzen seyn, aber der Kunst ist ihr Werth fremd: sie sind ganz wie Hieroglyphen, oder gar wie Chinesische Wortschrift anzusehen und stehen wirklich in einer Klasse mit den Wappen, mit dem Busch, der ein Wirthshaus andeutet, mit dem Schlüssel, an welchem man die Kammerherren, oder dem Leder, an welchem man die Bergleute erkennt. — Wenn endlich gewisse historische oder mythische Personen, oder personifizirte Begriffe, durch ein für allemal festgesetzte Symbole kenntlich gemacht werden; so wären wohl diese eigentlich *Embleme* zu nennen: dergleichen sind die Thiere der Evangelisten, die Eule der Minerva, der Apfel des Paris, das Anker der Hoffnung u. s. w. Inzwischen versteht man unter Emblemen meistens jene sinnbildlichen, einfachen und durch ein Motto erläuterten Darstellungen, die eine moralische Wahrheit veranschaulichen sollen, davon es große Sammlungen, von J. Camerarius, Alciatus und Anderen, giebt: sie machen den Uebergang zur poetischen Allegorie, davon weiter unten geredet wird. — Die Griechische Skulptur wendet sich an die Anschauung, darum ist sie *ästhetisch*; die Hindostanische wendet sich an den Begriff, daher ist sie bloß *symbolisch*.

Dieses auf unsere bisherigen Betrachtungen über das innere Wesen der Kunst gegründete und damit genau zusammenhängende

Urtheil über die Allegorie ist der Ansicht Winckelmanns gerade entgegengesetzt, welcher, weit entfernt, wie wir, die Allegorie für etwas dem Zweck der Kunst ganz fremdes und ihn oft störendes zu erklären, ihr überall das Wort redet, ja sogar (Werke, Bd. 1, S. 55 fg.) den höchsten Zweck der Kunst in die „Darstellung allgemeiner Begriffe und nichtsinnlicher Dinge" setzt. Es bleibe Jedem überlassen, der einen oder der andern Ansicht beizutreten. Nur wurde mir, bei diesen und ähnlichen, die eigentliche Metaphysik des Schönen betreffenden Ansichten Winckelmanns, die Wahrheit sehr deutlich, daß man die größte Empfänglichkeit und das richtigste Urtheil über das Kunstschöne haben kann, ohne jedoch im Stande zu seyn, vom Wesen des Schönen und der Kunst abstrakte und eigentlich philosophische Rechenschaft zu geben: eben wie man sehr edel und tugendhaft seyn und ein sehr zartes, mit der Genauigkeit einer Goldwaage bei den einzelnen Fällen entscheidendes Gewissen haben kann, ohne deshalb im Stande zu seyn, die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen philosophisch zu ergründen und in abstracto darzustellen.

Ein ganz anderes Verhältniß hat aber die Allegorie zur Poesie, als zur bildenden Kunst, und wenn gleich hier verwerflich, ist sie dort sehr zulässig und zweckdienlich. Denn in der bildenden Kunst leitet sie vom gegebenen Anschaulichen, dem eigentlichen Gegenstand aller Kunst, zu abstrakten Gedanken; in der Poesie ist aber das Verhältniß umgekehrt: hier ist das in Worten unmittelbar Gegebene der Begriff, und der nächste Zweck ist allemal von diesem auf das Anschauliche zu leiten, dessen Darstellung die Phantasie des Hörers übernehmen muß. Wenn in der bildenden Kunst vom unmittelbar Gegebenen auf ein Anderes geleitet wird, so muß dies immer ein Begriff seyn, weil hier nur das Abstrakte nicht unmittelbar gegeben werden kann; aber ein Begriff darf nie der Ursprung, und seine Mittheilung nie der Zweck eines Kunstwerkes seyn. Hingegen in der Poesie ist der Begriff das Material, das unmittelbar Gegebene, welches man daher sehr wohl verlassen darf, um ein gänzlich verschiedenes Anschauliches hervorzurufen, in welchem das Ziel erreicht wird. Im Zusammenhang einer Dichtung kann mancher Begriff, oder abstrakte Gedanke, unentbehrlich seyn, der gleichwohl an sich und unmittelbar gar keiner Anschaulichkeit fähig ist:

dieſer wird dann oft durch irgend ein unter ihn zu ſubſumirendes Beiſpiel zur Anſchaulichkeit gebracht. Solches geſchieht ſchon in jedem tropiſchen Ausdruck, und geſchieht in jeder Metapher, Gleichniß, Parabel und Allegorie, welche alle nur durch die Länge und Ausführlichkeit ihrer Darſtellung ſich unterſcheiden. In den redenden Künſten ſind dieſerwegen Gleichniſſe und Allegorien von trefflicher Wirkung. Wie ſchön ſagt Cervantes vom Schlaf, um auszudrücken, daß er uns allen geiſtigen und körperlichen Leiden entziehe, „er ſei ein Mantel, der den ganzen Menſchen bedeckt". Wie ſchön drückt Kleiſt den Gedanken, daß Philoſophen und Forſcher das Menſchengeſchlecht aufklären, allegoriſch aus, in dem Verſe:

„Die, deren nächtliche Lampe den ganzen Erdball erleuchtet."

Wie ſtark und anſchaulich bezeichnet Homer die unheilbringende Ate, indem er ſagt: „ſie hat zarte Füße, denn ſie betritt nicht den harten Boden, ſondern wandelt nur auf den Köpfen der Menſchen" (Il., XIX, 91). Wie ſehr wirkte die Fabel des Menenius Agrippa vom Magen und den Gliedern auf das ausgewanderte Römiſche Volk. Wie ſchön drückt Platons ſchon erwähnte Allegorie von der Höhle, im Anfang des ſiebenten Buches der Republik, ein höchſt abſtraktes philoſophiſches Dogma aus. Ebenfalls iſt als eine tiefſinnige Allegorie von philoſophiſcher Tendenz die Fabel von der Perſephone anzuſehen, die dadurch, daß ſie in der Unterwelt einen Granatapfel koſtet, dieſer anheimfällt: ſolches wird beſonders einleuchtend durch die allem Lobe unerreichbare Behandlung dieſer Fabel, welche Goethe dem Triumph der Empfindſamkeit als Epiſode eingeflochten hat. Drei ausführliche allegoriſche Werke ſind mir bekannt: ein offenbares und eingeſtändliches iſt der unvergleichliche Criticon des Balthaſar Gracian, welcher in einem großen reichen Gewebe an einander geknüpfter, höchſt ſinnreicher Allegorien beſteht, die hier zur heitern Einkleidung moraliſcher Wahrheiten dienen, welchen er eben dadurch die größte Anſchaulichkeit ertheilt und uns durch den Reichthum ſeiner Erfindungen in Erſtaunen ſetzt. Zwei verſteckte aber ſind der Don Quijote und Gulliver in Lilliput. Erſterer allegoriſirt das Leben jedes Menſchen, der nicht, wie die Anderen, bloß ſein perſönliches Wohl beſorgen will, ſondern einen objektiven, idealen Zweck verfolgt, welcher ſich ſeines Denkens und Wollens bemäch-

tigt hat; womit er ſich dann in dieſer Welt freilich ſonderbar ausnimmt. Beim Gulliver darf man nur alles Phyſiſche geiſtig nehmen, um zu merken, was der satirical rogue, wie ihn Hamlet nennen würde, damit gemeint hat. — Indem nun alſo der poetiſchen Allegorie der Begriff immer das Gegebene iſt, welches ſie durch ein Bild anſchaulich machen will, mag ſie auch immerhin bisweilen durch ein gemaltes Bild ausgedrückt, oder unterſtützt werden: dieſes wird darum doch nicht als Werk der bildenden Kunſt, ſondern nur als bezeichnende Hieroglyphe betrachtet, und macht keinen Anſpruch auf maleriſchen, ſondern allein auf poetiſchen Werth. Solcher Art iſt jene ſchöne allegoriſche Vignette Lavaters, die auf jeden edlen Verfechter der Wahrheit ſo herzſtärkend wirken muß: eine Hand, die ein Licht haltend von einer Weſpe geſtochen wird, während oben an der Flamme ſich Mücken verbrennen: darunter das Motto:

„Und ob's auch der Mücke den Flügel verſengt,
Den Schädel und all ſein Gehirnchen zerſprengt;
Licht bleibet doch Licht;
Und wenn auch die grimmigſte Weſpe mich ſticht,
Ich laß' es doch nicht."

Hieher gehört ferner jener Grabſtein mit dem ausgeblaſenen, dampfenden Licht und der Umſchrift:

„Wann's aus iſt, wird es offenbar,
Ob's Talglicht, oder Wachslicht war." —

Dieſer Art endlich iſt ein altdeutſcher Stammbaum, auf welchem der letzte Sprößling der hoch hinaufreichenden Familie den Entſchluß, ſein Leben in gänzlicher Enthaltſamkeit und Keuſchheit zu Ende zu führen und daher ſein Geſchlecht ausſterben zu laſſen, dadurch ausdrückte, daß er ſelbſt an der Wurzel des vielzweigichten Baumes abgebildet, mit einer Scheere den Baum über ſich abſchneidet. Dahin gehören überhaupt die oben erwähnten, gewöhnlich Embleme genannten Sinnbilder, welche man auch bezeichnen könnte als kurze gemalte Fabeln mit ausgeſprochener Moral. — Allegorien dieſer Art ſind immer den poetiſchen, nicht den maleriſchen beizuzählen und eben dadurch gerechtfertigt: auch bleibt hier die bildliche Ausführung immer Nebenſache, und es wird von ihr nicht mehr gefordert, als daß ſie die Sache nur kenntlich darſtelle. Wie aber in der bildenden Kunſt, ſo auch in der Poeſie,

geht die Allegorie in das Symbol über, wenn zwischen dem anschaulich Vorgeführten und dem damit bezeichneten Abstrakten kein anderer, als willkürlicher Zusammenhang ist. Weil eben alles Symbolische im Grunde auf Verabredung beruht, so hat unter anderen Nachtheilen das Symbol auch den, daß seine Bedeutung mit der Zeit vergessen wird und es dann ganz verstummt: wer würde wohl, wenn man es nicht wüßte, errathen, warum der Fisch Symbol des Christenthums ist? Nur ein Champolion: denn es ist durch und durch eine phonetische Hieroglyphe. Daher steht jetzt als poetische Allegorie die Offenbarung des Johannes ungefähr so da, wie die Reliefs mit magnus Deus sol Mithra, an denen man noch immer auslegt*).

§. 51.

Wenn wir nun mit unseren bisherigen Betrachtungen über die Kunst im Allgemeinen von den bildenden Künsten uns zur Poesie wenden; so werden wir nicht zweifeln, daß auch sie die Absicht hat, die Ideen, die Stufen der Objektivation des Willens, zu offenbaren und sie mit der Deutlichkeit und Lebendigkeit, in welcher das dichterische Gemüth sie auffaßte, dem Hörer mitzutheilen. Ideen sind wesentlich anschaulich: wenn daher in der Poesie das unmittelbar durch Worte Mitgetheilte nur abstrakte Begriffe sind; so ist doch offenbar die Absicht, in den Repräsentanten dieser Begriffe den Hörer die Ideen des Lebens anschauen zu lassen, welches nur durch Beihülfe seiner eigenen Phantasie geschehen kann. Um aber diese dem Zweck entsprechend in Bewegung zu setzen, müssen die abstrakten Begriffe, welche das unmittelbare Material der Poesie wie der trockensten Prosa sind, so zusammengestellt werden, daß ihre Sphären sich dergestalt schneiden, daß keiner in seiner abstrakten Allgemeinheit beharren kann; sondern statt seiner ein anschaulicher Repräsentant vor die Phantasie tritt, den nun die Worte des Dichters immer weiter nach seiner Absicht modifiziren. Wie der Chemiker aus völlig klaren und durchsichtigen Flüssigkeiten, indem er sie vereinigt, feste Niederschläge erhält; so versteht der Dichter aus der abstrakten, durch-

*) Hiezu Kap. 36 des zweiten Bandes.

ſichtigen Allgemeinheit der Begriffe, durch die Art wie er ſie verbindet, das Konkrete, Individuelle, die anſchauliche Vorſtellung, gleichſam zu fällen. Denn nur anſchaulich wird die Idee erkannt: Erkenntniß der Idee iſt aber der Zweck aller Kunſt. Die Meiſterſchaft in der Poeſie, wie in der Chemie, macht fähig, allemal gerade den Niederſchlag zu erhalten, welchen man eben beabſichtigt. Dieſem Zweck dienen die vielen Epitheta in der Poeſie, durch welche die Allgemeinheit jedes Begriffes eingeſchränkt wird, mehr und mehr, bis zur Anſchaulichkeit. Homer ſetzt faſt zu jedem Hauptwort ein Beiwort, deſſen Begriff die Sphäre des erſtern Begriffes ſchneidet und ſogleich beträchtlich vermindert, wodurch er der Anſchauung ſchon ſo viel näher kommt: z. B.

Εν δ' επεσ' Ωκεανῳ λαμπρον φαος ηελιοιο,
Ἑλκον νυκτα μελαιναν επι ζειδωρον αρουραν.

(Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis,
Trahens noctem nigram super almam terram.)

Und

„Ein ſanfter Wind vom blauen Himmel weht,
Die Myrte ſtill und hoch der Lorbeer ſteht," —

ſchlägt aus wenigen Begriffen die ganze Wonne des ſüdlichen Klimas vor die Phantaſie nieder.

Ein ganz beſonderes Hülfsmittel der Poeſie ſind Rhythmus und Reim. Von ihrer unglaublich mächtigen Wirkung weiß ich keine andere Erklärung zu geben, als daß unſere an die Zeit weſentlich gebundenen Vorſtellungskräfte hiedurch eine Eigenthümlichkeit erhalten haben, vermöge welcher wir jedem regelmäßig wiederkehrenden Geräuſch innerlich folgen und gleichſam mit einſtimmen. Dadurch werden nun Rhythmus und Reim theils ein Bindemittel unſerer Aufmerkſamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, theils entſteht durch ſie in uns ein blindes, allem Urtheil vorhergängiges Einſtimmen in das Vorgetragene, wodurch dieſes eine gewiſſe emphatiſche, von allen Gründen unabhängige Ueberzeugungskraft erhält.

Vermöge der Allgemeinheit des Stoffes, deſſen ſich die Poeſie, um die Ideen mitzutheilen, bedient, alſo der Begriffe, iſt der Umfang ihres Gebietes ſehr groß. Die ganze Natur, die Ideen aller Stufen ſind durch ſie darſtellbar, indem ſie, nach Maaßgabe der mitzutheilenden Idee, bald beſchreibend, bald erzählend,

bald unmittelbar dramatisch darstellend verfährt. Wenn aber, in der Darstellung der niedrigeren Stufen der Objektität des Willens, die bildende Kunst sie meistens übertrifft, weil die erkenntnißlose und auch die bloß thierische Natur in einem einzigen wohlgefaßten Moment fast ihr ganzes Wesen offenbart; so ist dagegen der Mensch, soweit er sich nicht durch seine bloße Gestalt und Ausdruck der Miene, sondern durch eine Kette von Handlungen und sie begleitender Gedanken und Affekte ausspricht, der Hauptgegenstand der Poesie, der es hierin keine andere Kunst gleich thut, weil ihr dabei die Fortschreitung zu Statten kommt, welche den bildenden Künsten abgeht.

Offenbarung derjenigen Idee, welche die höchste Stufe der Objektität des Willens ist, Darstellung des Menschen in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen ist also der große Vorwurf der Poesie. — Zwar lehrt auch Erfahrung, lehrt auch Geschichte den Menschen kennen; jedoch öfter *die* Menschen als *den* Menschen: d. h. sie geben mehr empirische Notizen vom Benehmen der Menschen gegen einander, woraus Regeln für das eigene Verhalten hervorgehen, als daß sie in das innere Wesen des Menschen tiefe Blicke thun ließen. Indessen bleibt auch dieses letztere keineswegs von ihnen ausgeschlossen: jedoch, so oft es das Wesen der Menschheit selbst ist, das in der Geschichte, oder in der eigenen Erfahrung sich uns aufschließt; so haben wir diese, der Historiker jene schon mit künstlerischen Augen, schon poetisch, d. h. der Idee, nicht der Erscheinung, dem innern Wesen, nicht den Relationen nach aufgefaßt. Unumgänglich ist die eigene Erfahrung Bedingung zum Verständniß der Dichtkunst, wie der Geschichte: denn sie ist gleichsam das Wörterbuch der Sprache, welche beide reden. Geschichte aber verhält sich zur Poesie wie Porträtmalerei zur Historienmalerei: jene giebt das im Einzelnen, diese das im Allgemeinen Wahre: jene hat die Wahrheit der Erscheinung, und kann sie aus derselben beurkunden, diese hat die Wahrheit der Idee, die in keiner einzelnen Erscheinung zu finden, dennoch aus allen spricht. Der Dichter stellt mit Wahl und Absicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar: der Historiker nimmt beide wie sie kommen. Ja, er hat die Begebenheiten und die Personen nicht nach ihrer innern, ächten, die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit anzusehen

und auszuwählen; sondern nach der äußern, scheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen, wichtigen Bedeutsamkeit. Er darf nichts an und für sich, seinem wesentlichen Charakter und Ausdrucke nach, sondern muß alles nach der Relation, in der Verkettung, im Einfluß auf das Folgende, ja besonders auf sein eigenes Zeitalter betrachten. Darum wird er eine wenig bedeutende, ja an sich gemeine Handlung eines Königs nicht übergehen: denn sie hat Folgen und Einfluß. Hingegen sind an sich höchst bedeutungsvolle Handlungen der Einzelnen, sehr ausgezeichneten Individuen, wenn sie keine Folgen, keinen Einfluß haben, von ihm nicht zu erwähnen. Denn seine Betrachtung geht dem Satz vom Grunde nach und ergreift die Erscheinung, deren Form dieser ist. Der Dichter aber faßt die Idee auf, das Wesen der Menschheit, außer aller Relation, außer aller Zeit, die adäquate Objektität des Dinges an sich auf ihrer höchsten Stufe. Wenn gleich nun auch, selbst bei jener dem Historiker nothwendigen Betrachtungsart, das innere Wesen, die Bedeutsamkeit der Erscheinungen, der Kern aller jener Schaalen, nie ganz verloren gehen kann und wenigstens von Dem, der ihn sucht, sich noch finden und erkennen läßt; so wird dennoch Dasjenige, was an sich, nicht in der Relation, bedeutend ist, die eigentliche Entfaltung der Idee, bei weitem richtiger und deutlicher in der Dichtung sich finden, als in der Geschichte, jener daher, so paradox es klingt, viel mehr eigentliche, ächte, innere Wahrheit beizulegen seyn, als dieser. Denn der Historiker soll der individuellen Begebenheit genau nach dem Leben folgen, wie sie an den vielfach verschlungenen Ketten der Gründe und Folgen sich in der Zeit entwickelt; aber unmöglich kann er hiezu alle Data besitzen, Alles gesehen, oder Alles erkundet haben: er wird jeden Augenblick vom Original seines Bildes verlassen, oder ein falsches schiebt sich ihm unter, und dies so häufig, daß ich glaube annehmen zu dürfen, in aller Geschichte sei des Falschen mehr, als des Wahren. Der Dichter hingegen hat die Idee der Menschheit von irgend einer bestimmten, eben darzustellenden Seite aufgefaßt, das Wesen seines eigenen Selbst ist es, was sich in ihr ihm objektivirt: seine Erkenntniß ist, wie oben bei Gelegenheit der Skulptur auseinandergesetzt, halb a priori: sein Musterbild steht vor seinem Geiste, fest, deutlich, hell beleuchtet, kann ihn

nicht verlaſſen: daher zeigt er uns im Spiegel ſeines Geiſtes die Idee rein und deutlich, und ſeine Schilderung iſt, bis auf das Einzelne herab, wahr wie das Leben ſelbſt*). Die großen alten Hiſtoriker ſind daher im Einzelnen, wo die Data ſie verlaſſen, z. B. in den Reden ihrer Helden, Dichter; ja, ihre ganze Behandlungsart des Stoffes nähert ſich dem Epiſchen: dies aber eben giebt ihren Darſtellungen Einheit, und läßt ſie die innere Wahrheit behalten, ſelbſt da, wo die äußere ihnen nicht zugänglich, oder gar verfälſcht war: und verglichen wir vorhin die Geſchichte mit der Porträtmalerei, im Gegenſatz der Poeſie, welche der Hiſtorienmalerei entſpräche; ſo finden wir Winckelmanns Ausſpruch, daß das Porträt das Ideal des Individuums ſeyn ſoll, auch von den alten Hiſtorikern befolgt, da ſie das Einzelne doch ſo darſtellen, daß die ſich darin ausſprechende Seite der Idee der Menſchheit hervortritt: die neuen dagegen, Wenige ausgenommen, geben meiſtens nur „ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer und höchſtens eine Haupt- und Staatsaktion". — Wer alſo die

*) Es verſteht ſich, daß ich überall ausſchließlich von dem ſo ſeltenen, großen, ächten Dichter rede und Niemanden weniger meyne, als jenes ſchaale Volk der mediokren Poeten, Reimſchmiede und Mährchenerſinner, welches beſonders heut zu Tage in Deutſchland ſo ſehr wuchert, dem man aber von allen Seiten unaufhörlich in die Ohren rufen ſollte:

Mediocribus esse poëtis
Non homines, non Dî, non concessere columnae.

Es iſt ſelbſt ernſter Berückſichtigung werth, welche Menge eigener und fremder Zeit und Papiers von dieſem Schwarm der mediokren Poeten verdorben wird und wie ſchädlich ihr Einfluß iſt, indem das Publikum theils immer nach dem Neuen greift, theils auch ſogar zum Verkehrten und Platten, als welches ihm homogener iſt, von Natur mehr Neigung hat; daher jene Werke der Mediokren es von den ächten Meiſterwerken und ſeiner Bildung durch dieſelben abziehen und zurückhalten, folglich dem günſtigen Einfluß der Genien gerade entgegenarbeitend, den Geſchmack immer mehr verderben und ſo die Fortſchritte des Zeitalters hemmen. Daher ſollten Kritik und Satire, ohne alle Nachſicht und Mitleid, die mediokren Poeten geißeln, bis ſie, zu ihrem eigenen Beſten, dahin gebracht würden, ihre Muße lieber anzuwenden Gutes zu leſen, als Schlechtes zu ſchreiben. — Denn wenn ſelbſt den ſanften Muſengott die Stümperei der Unberufenen in ſolchen Grimm verſetzte, daß er den Marſyas ſchinden konnte; ſo ſehe ich nicht, worauf die mediokre Poeſie ihre Anſprüche an Toleranz gründen will.

Menschheit, ihrem innern, in allen Erscheinungen und Entwickelungen identischen Wesen, ihrer Idee nach, erkennen will, dem werden die Werke der großen, unsterblichen Dichter ein viel treueres und deutlicheres Bild vorhalten, als die Historiker je vermögen: denn selbst die besten unter diesen sind als Dichter lange nicht die ersten und haben auch nicht freie Hände. Man kann das Verhältniß beider, in dieser Rücksicht, auch durch folgendes Gleichniß erläutern. Der bloße, reine, nach den Datis allein arbeitende Historiker gleicht Einem, der ohne alle Kenntniß der Mathematik, aus zufällig vorgefundenen Figuren, die Verhältnisse derselben durch Messen erforscht, dessen empirisch gefundene Angabe daher mit allen Fehlern der gezeichneten Figur behaftet ist: der Dichter hingegen gleicht dem Mathematiker, welcher jene Verhältnisse a priori konstruirt, in reiner Anschauung, und sie aussagt, nicht wie die gezeichnete Figur sie wirklich hat, sondern wie sie in der Idee sind, welche die Zeichnung versinnlichen soll. — Darum sagt Schiller:

„Was sich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie."

Ich muß sogar, in Hinsicht auf die Erkenntniß des Wesens der Menschheit, den Biographien, vornehmlich den Autobiographien, einen größern Werth zugestehen, als der eigentlichen Geschichte, wenigstens wie sie gewöhnlich behandelt wird. Theils nämlich sind bei jenen die Data richtiger und vollständiger zusammenzubringen, als bei dieser; theils agiren in der eigentlichen Geschichte nicht sowohl Menschen, als Völker und Heere, und die Einzelnen, welche noch auftreten, erscheinen in so großer Entfernung, mit so vieler Umgebung und so großem Gefolge, dazu verhüllt in steife Staatskleider oder schwere, unbiegsame Harnische, daß es wahrlich schwer hält, durch alles Dieses hindurch die menschliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeigt das treu geschilderte Leben des Einzelnen, in einer engen Sphäre, die Handlungsweise der Menschen in allen ihren Nüancen und Gestalten, die Trefflichkeit, Tugend, ja die Heiligkeit Einzelner, die Verkehrtheit, Erbärmlichkeit, Tücke der Meisten, die Ruchlosigkeit Mancher. Dabei ist es ja, in der hier allein betrachteten Rücksicht, nämlich in Betreff der innern Bedeutung des Erscheinenden, ganz gleichgültig, ob die Gegenstände, um die sich die Handlung dreht, re-

lativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche sind: denn alle diese Dinge, an sich ohne Bedeutung, erhalten solche nur dadurch und insofern, als durch sie der Wille bewegt wird: bloß durch seine Relation zum Willen hat das Motiv Bedeutsamkeit; hingegen die Relation, die es als Ding zu anderen solchen Dingen hat, kommt gar nicht in Betracht. Wie ein Kreis von einem Zoll Durchmesser und einer von 40 Millionen Meilen Durchmesser die selben geometrischen Eigenschaften vollständig haben, so sind die Vorgänge und die Geschichte eines Dorfes und die eines Reiches im Wesentlichen die selben; und man kann am Einen, wie am Andern, die Menschheit studiren und kennen lernen. Auch hat man Unrecht zu meynen, die Autobiographien seien voller Trug und Verstellung. Vielmehr ist das Lügen (obwohl überall möglich) dort vielleicht schwerer, als irgendwo. Verstellung ist am leichtesten in der bloßen Unterredung; ja sie ist, so paradox es klingt, schon in einem Briefe im Grunde schwerer, weil da der Mensch, sich selber überlassen, in sich sieht und nicht nach Außen, das Fremde und Ferne sich schwer nahe bringt und den Maaßstab des Eindrucks auf den Andern nicht vor Augen hat; dieser Andere dagegen, gelassen, in einer dem Schreiber fremden Stimmung, den Brief übersieht, zu wiederholten Malen und verschiedenen Zeiten liest, und so die verborgene Absicht leicht herausfindet. Einen Autor lernt man auch als Menschen am leichtesten aus seinem Buche kennen, weil alle jene Bedingungen hier noch stärker und anhaltender wirken: und in einer Selbstbiographie sich zu verstellen, ist so schwer, daß es vielleicht keine einzige giebt, die nicht im Ganzen wahrer wäre, als jede andere geschriebene Geschichte. Der Mensch, der sein Leben aufzeichnet, überblickt es im Ganzen und Großen, das Einzelne wird klein, das Nahe entfernt sich, das Ferne kommt wieder nah, die Rücksichten schrumpfen ein: er sitzt sich selbst zur Beichte und hat sich freiwillig hingesetzt: der Geist der Lüge faßt ihn hier nicht so leicht: denn es liegt in jedem Menschen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erst überwältigt werden muß und die eben hier eine ungemein starke Stellung angenommen hat. Das Verhältniß zwischen Biographie und Völkergeschichte läßt sich durch folgendes Gleichniß anschaulich machen. Die Geschichte zeigt uns die Menschheit, wie uns eine

Aussicht von einem hohen Berge die Natur zeigt: wir sehen Vieles auf ein Mal, weite Strecken, große Massen; aber deutlich wird nichts, noch seinem ganzen eigentlichen Wesen nach erkennbar. Dagegen zeigt uns das dargestellte Leben des Einzelnen den Menschen so, wie wir die Natur erkennen, wenn wir zwischen ihren Bäumen, Pflanzen, Felsen und Gewässern umhergehen. Wie aber durch die Landschaftsmalerei, in welcher der Künstler uns durch seine Augen in die Natur blicken läßt, uns die Erkenntniß ihrer Ideen und der zu dieser erforderte Zustand des willenlosen, reinen Erkennens sehr erleichtert wird; so hat für die Darstellung der Ideen, welche wir in Geschichte und Biographie suchen können, die Dichtkunst sehr Vieles vor beiden voraus: denn auch hier hält uns der Genius den verdeutlichenden Spiegel vor, in welchem alles Wesentliche und Bedeutsame zusammengestellt und ins hellste Licht gesetzt uns entgegentritt, das Zufällige und Fremdartige aber ausgeschieden ist*).

Die Darstellung der Idee der Menschheit, welche dem Dichter obliegt, kann er nun entweder so ausführen, daß der Dargestellte zugleich auch der Darstellende ist: dieses geschieht in der lyrischen Poesie, im eigentlichen Liede, wo der Dichtende nur seinen eigenen Zustand lebhaft anschaut und beschreibt, wobei daher, durch den Gegenstand, dieser Gattung eine gewisse Subjektivität wesentlich ist; — oder aber der Darzustellende ist vom Darstellenden ganz verschieden, wie in allen anderen Gattungen, wo mehr oder weniger der Darstellende hinter dem Dargestellten sich verbirgt und zuletzt ganz verschwindet. In der Romanze drückt der Darstellende seinen eigenen Zustand noch durch Ton und Haltung des Ganzen in etwas aus: viel objektiver als das Lied hat sie daher noch etwas Subjektives, dieses verschwindet schon mehr im Idyll, noch viel mehr im Roman, fast ganz im eigentlichen Epos, und bis auf die letzte Spur endlich im Drama, welches die objektiveste und in mehr als einer Hinsicht vollkommenste, auch schwierigste Gattung der Poesie ist. Die lyrische Gattung ist ebendeshalb die leichteste, und wenn die Kunst sonst nur dem so seltenen ächten Genius angehört, so kann selbst der im Ganzen nicht sehr eminente Mensch, wenn in der That, durch

*) Hiezu Kap. 38 des zweiten Bandes.

ſtarke Anregung von Außen, irgend eine Begeiſterung ſeine Geiſteskräfte erhöht, ein ſchönes Lied zu Stande bringen: denn es bedarf dazu nur einer lebhaften Anſchauung ſeines eigenen Zuſtandes im aufgeregten Moment. Dies beweiſen viele einzelne Lieder übrigens unbekannt gebliebener Individuen, beſonders die Deutſchen Volkslieder, von denen wir im „Wunderhorn" eine treffliche Sammlung haben, und eben ſo unzählige Liebes- und andere Lieder des Volkes in allen Sprachen. Denn die Stimmung des Augenblickes zu ergreifen und im Liede zu verkörpern iſt die ganze Leiſtung dieſer poetiſchen Gattung. Dennoch bildet in der lyriſchen Poeſie ächter Dichter ſich das Innere der ganzen Menſchheit ab, und Alles, was Millionen geweſener, ſeiender, künftiger Menſchen, in den ſelben, weil ſtets wiederkehrenden, Lagen, empfunden haben und empfinden werden, findet darin ſeinen entſprechenden Ausdruck. Weil jene Lagen, durch die beſtändige Wiederkehr, eben wie die Menſchheit ſelbſt, als bleibende daſtehen und ſtets die ſelben Empfindungen hervorrufen, bleiben die lyriſchen Produkte ächter Dichter Jahrtauſende hindurch richtig, wirkſam und friſch. Iſt doch überhaupt der Dichter der allgemeine Menſch: Alles, was irgend eines Menſchen Herz bewegt hat, und was die menſchliche Natur, in irgend einer Lage, aus ſich hervortreibt, was irgendwo in einer Menſchenbruſt wohnt und brütet, — iſt ſein Thema und ſein Stoff; wie daneben auch die ganze übrige Natur. Daher kann der Dichter ſo gut die Wolluſt, wie die Myſtik beſingen, Anakreon, oder Angelus Sileſius ſeyn, Tragödien, oder Komödien ſchreiben, die erhabene, oder die gemeine Geſinnung darſtellen, — nach Laune und Beruf. Demnach darf Niemand dem Dichter vorſchreiben, daß er edel und erhaben, moraliſch, fromm, chriſtlich, oder Dies oder Das ſeyn ſoll, noch weniger ihm vorwerfen, daß er Dies und nicht Jenes ſei. Er iſt der Spiegel der Menſchheit, und bringt ihr was ſie fühlt und treibt zum Bewußtſeyn.

Betrachten wir nun das Weſen des eigentlichen Liedes näher und nehmen dabei treffliche und zugleich reine Muſter zu Beiſpielen, nicht ſolche, die ſich ſchon einer andern Gattung, etwan der Romanze, der Elegie, der Hymne, dem Epigramm u. ſ. w. irgendwie nähern; ſo werden wir finden, daß das eigenthümliche Weſen des Liedes im engſten Sinne folgendes iſt. — Es iſt das

Subjekt des Willens, d. h. das eigene Wollen, was das Bewußtseyn des Singenden füllt, oft als ein entbundenes, befriedigtes Wollen (Freude), wohl noch öfter aber als ein gehemmtes (Trauer), immer als Affekt, Leidenschaft, bewegter Gemüthszustand. Neben diesem jedoch und zugleich damit wird durch den Anblick der umgebenden Natur der Singende sich seiner bewußt als Subjekts des reinen, willenlosen Erkennens, dessen unerschütterliche, seelige Ruhe nunmehr in Kontrast tritt mit dem Drange des immer beschränkten, immer noch dürftigen Wollens: die Empfindung dieses Kontrastes, dieses Wechselspieles ist eigentlich was sich im Ganzen des Liedes ausspricht und was überhaupt den lyrischen Zustand ausmacht. In diesem tritt gleichsam das reine Erkennen zu uns heran, um uns vom Wollen und seinem Drange zu erlösen: wir folgen; doch nur auf Augenblicke: immer von Neuem entreißt das Wollen, die Erinnerung an unsere persönliche Zwecke, uns der ruhigen Beschauung; aber auch immer wieder entlockt uns dem Wollen die nächste schöne Umgebung, in welcher sich die reine willenslose Erkenntniß uns darbietet. Darum geht im Liede und der lyrischen Stimmung das Wollen (das persönliche Interesse der Zwecke) und das reine Anschauen der sich darbietenden Umgebung wundersam gemischt durch einander: es werden Beziehungen zwischen beiden gesucht und imaginirt; die subjektive Stimmung, die Affektion des Willens, theilt der angeschauten Umgebung und diese wiederum jener ihre Farbe im Reflex mit: von diesem ganzen so gemischten und getheilten Gemüthszustande ist das ächte Lied der Abdruck. — Um sich diese abstrakte Zergliederung eines von aller Abstraktion sehr fernen Zustandes an Beispielen faßlich zu machen, kann man jedes der unsterblichen Lieder Goethes zur Hand nehmen: als besonders deutlich zu diesem Zweck will ich nur einige empfehlen: „Schäfers Klagelied", „Willkommen und Abschied", „An den Mond", „Auf dem See", „Herbstgefühl", auch sind ferner die eigentlichen Lieder im „Wunderhorn" vortreffliche Beispiele: ganz besonders jenes, welches anhebt: „O Bremen, ich muß dich nun lassen." — Als eine komische, richtig treffende Parodie des lyrischen Charakters ist mir ein Lied von Voß merkwürdig, in welchem er die Empfindung eines betrunkenen, vom Thurm herabfallenden Bleideckers schildert, der im Vorbeifallen die seinem Zustande sehr fremde, also der

willensfreien Erkenntniß angehörige Bemerkung macht, daß die Thurmuhr eben halb zwölf weiſt. — Wer die dargelegte Anſicht des lyriſchen Zuſtandes mit mir theilt, wird auch zugeben, daß derſelbe eigentlich die anſchauliche und poetiſche Erkenntniß jenes in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde aufgeſtellten, auch in dieſer Schrift ſchon erwähnten Satzes ſei, daß die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem des Wollens, das Wunder *κατ' εξοχην* genannt werden kann; ſo daß die poetiſche Wirkung des Liedes zuletzt eigentlich auf der Wahrheit jenes Satzes beruht. — Im Verlaufe des Lebens treten jene beiden Subjekte, oder, popular zu reden, Kopf und Herz, immer mehr aus einander: immer mehr ſondert man ſeine ſubjektive Empfindung von ſeiner objektiven Erkenntniß. Im Kinde ſind Beide noch ganz verſchmolzen: es weiß ſich von ſeiner Umgebung kaum zu unterſcheiden, es verſchwimmt mit ihr. Im Jüngling wirkt alle Wahrnehmung zunächſt Empfindung und Stimmung, ja vermiſcht ſich mit dieſer; wie dies Byron ſehr ſchön ausdrückt:

> I live not in myself, but I become
> Portion of that around me; and to me
> High mountains are a feeling*).

Eben daher haftet der Jüngling ſo ſehr an der anſchaulichen Außenſeite der Dinge; eben daher taugt er nur zur lyriſchen Poeſie, und erſt der Mann zur dramatiſchen. Den Greis kann man ſich höchſtens noch als Epiker denken, wie Oſſian, Homer: denn Erzählen gehört zum Charakter des Greiſes.

In den mehr objektiven Dichtungsarten, beſonders dem Roman, Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menſchheit, beſonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefaßte Darſtellung bedeutender Charaktere und durch Erfindung bedeutſamer Situationen, an denen ſie ſich entfalten. Denn wie dem Chemiker nicht nur obliegt, die einfachen Stoffe und ihre Hauptverbindungen rein und ächt darzuſtellen; ſondern auch, ſie dem Einfluß ſolcher Reagenzien auszuſetzen, an welchen ihre Eigenthümlichkeiten deutlich und auffallend ſichtbar

*) Nicht in mir ſelbſt leb' ich allein; ich werde
Ein Theil von dem, was mich umgiebt, und mir
Sind hohe Berge ein Gefühl.

werden; ebenso liegt dem Dichter ob, nicht nur bedeutsame Charaktere wahr und treu, wie die Natur selbst, uns vorzuführen; sondern er muß, damit sie uns kenntlich werden, sie in solche Situationen bringen, in welchen ihre Eigenthümlichkeiten sich gänzlich entfalten und sie sich deutlich, in scharfen Umrissen darstellen, welche daher bedeutsame Situationen heißen. Im wirklichen Leben und in der Geschichte führt der Zufall nur selten Situationen von dieser Eigenschaft herbei, und sie stehen dort einzeln, verloren und verdeckt durch die Menge des Unbedeutsamen. Die durchgängige Bedeutsamkeit der Situationen soll den Roman, das Epos, das Drama vom wirklichen Leben unterscheiden, ebenso sehr, als die Zusammenstellung und Wahl bedeutsamer Charaktere: bei beiden ist aber die strengste Wahrheit unerläßliche Bedingung ihrer Wirkung, und Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerspruch derselben gegen sich selbst, oder gegen das Wesen der Menschheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit, oder ihr nahe kommende Unwahrscheinlichkeit in den Begebenheiten, sei es auch nur in Nebenumständen, beleidigen in der Poesie ebenso sehr, wie verzeichnete Figuren, oder falsche Perspektive, oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei: denn wir verlangen, dort wie hier, den treuen Spiegel des Lebens, der Menschheit, der Welt, nur verdeutlicht durch die Darstellung und bedeutsam gemacht durch die Zusammenstellung. Da der Zweck aller Künste nur einer ist, Darstellung der Ideen, und ihr wesentlicher Unterschied nur darin liegt, welche Stufe der Objektivation des Willens die darzustellende Idee ist, wonach sich wieder das Material der Darstellung bestimmt; so lassen sich auch die von einander entferntesten Künste durch Vergleichung an einander erläutern. So z. B. um die Ideen, welche sich im Wasser aussprechen, vollständig aufzufassen, ist es nicht hinreichend, es im ruhigen Teich und im ebenmäßig fließenden Strome zu sehen; sondern jene Ideen entfalten sich ganz erst dann, wann das Wasser unter allen Umständen und Hindernissen erscheint, die auf dasselbe wirkend, es zur vollen Aeußerung aller seiner Eigenschaften veranlassen. Darum finden wir es schön, wenn es herabstürzt, braust, schäumt, wieder in die Höhe springt, oder wenn es fallend zerstäubt, oder endlich, künstlich gezwungen, als Strahl emporstrebt: so unter verschiedenen Umständen sich verschieden be-

zeigend, behauptet es aber immer getreulich seinen Charakter: es ist ihm eben so natürlich aufwärts zu spritzen, als spiegelnd zu ruhen; es ist zum Einen wie zum Anderen gleich bereit, sobald die Umstände eintreten. Was nun der Wasserkünstler an der flüssigen Materie leistet, das leistet der Architekt an der starren, und eben dieses der epische oder dramatische Dichter an der Idee der Menschheit. Entfaltung und Verdeutlichung der im Objekt jeder Kunst sich aussprechenden Idee, des auf jeder Stufe sich objektivirenden Willens, ist der gemeinsame Zweck aller Künste. Das Leben des Menschen, wie es in der Wirklichkeit sich meistens zeigt, gleicht dem Wasser, wie es sich meistens zeigt, in Teich und Fluß: aber im Epos, Roman und Trauerspiel werden ausgewählte Charaktere in solche Umstände versetzt, an welchen sich alle ihre Eigenthümlichkeiten entfalten, die Tiefen des menschlichen Gemüths sich aufschließen und in außerordentlichen und bedeutungsvollen Handlungen sichtbar werden. So objektivirt die Dichtkunst die Idee des Menschen, welcher es eigenthümlich ist, sich in höchst individuellen Charakteren darzustellen.

Als der Gipfel der Dichtkunst, sowohl in Hinsicht auf die Größe der Wirkung, als auf die Schwierigkeit der Leistung, ist das Trauerspiel anzusehen und ist dafür anerkannt. Es ist für das Ganze unserer gesammten Betrachtung sehr bedeutsam und wohl zu beachten, daß der Zweck dieser höchsten poetischen Leistung die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens ist, daß der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und der rettungslose Fall der Gerechten und Unschuldigen uns hier vorgeführt werden: denn hierin liegt ein bedeutsamer Wink über die Beschaffenheit der Welt und des Daseyns. Es ist der Widerstreit des Willens mit sich selbst, welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Objektität, am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt. Am Leiden der Menschheit wird er sichtbar, welches nun herbeigeführt wird, theils durch Zufall und Irrthum, die als Beherrscher der Welt, und durch ihre bis zum Schein der Absichtlichkeit gehende Tücke als Schicksal personifizirt, auftreten; theils geht er aus der Menschheit selbst hervor, durch die sich kreuzenden Willensbestrebungen der Individuen, durch die Bosheit und Verkehrtheit der Meisten. Ein und derselbe Wille ist es, der in ihnen allen

lebt und erscheint, dessen Erscheinungen aber sich selbst bekämpfen und sich selbst zerfleischen. In diesem Individuo tritt er gewaltig, in jenem schwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Besinnung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntniß, bis endlich, im Einzelnen, diese Erkenntniß, geläutert und gesteigert durch das Leiden selbst, den Punkt erreicht, wo die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht, die Form der Erscheinung, das principium individuationis, von ihr durchschaut wird, der auf diesem beruhende Egoismus eben damit erstirbt, wodurch nunmehr die vorhin so gewaltigen Motive ihre Macht verlieren, und statt ihrer die vollkommene Erkenntniß des Wesens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben, nicht bloß des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst. So sehen wir im Trauerspiel zuletzt die Edelsten, nach langem Kampf und Leiden, den Zwecken, die sie bis dahin so heftig verfolgten, und allen den Genüssen des Lebens auf immer entsagen, oder es selbst willig und freudig aufgeben: so den standhaften Prinzen des Calderon; so das Gretchen im „Faust"; so den Hamlet, dem sein Horatio willig folgen möchte, welchen aber jener bleiben und noch eine Weile in dieser rauhen Welt mit Schmerzen athmen heißt, um Hamlets Schicksal aufzuklären und dessen Andenken zu reinigen; — so auch die Jungfrau von Orleans, die Braut von Messina: sie alle sterben durch Leiden geläutert, d. h. nachdem der Wille zu leben zuvor in ihnen erstorben ist; im „Mohammed" von Voltaire spricht sich Dieses sogar wörtlich aus in den Schlußworten, welche die sterbende Palmira dem Mohammed zuruft: „Die Welt ist für Tyrannen: Lebe Du!" — Hingegen beruht die Forderung der sogenannten poetischen Gerechtigkeit auf gänzlichem Verkennen des Wesens des Trauerspiels, ja selbst des Wesens der Welt. Mit Dreistigkeit tritt sie in ihrer ganzen Plattheit auf in den Kritiken, welche Dr. Samuel Johnson zu den einzelnen Stücken Shakespeares geliefert hat, indem er recht naiv über die durchgängige Vernachlässigung derselben klagt; welche allerdings vorhanden ist: denn was haben die Ophelien, die Desdemonen, die Kordelien verschuldet? — Aber nur die platte, optimistische, protestantisch-rationalistische, oder eigentlich jüdische Weltansicht wird die Forderung der poetischen Gerechtigkeit machen und an deren Befriedigung ihre eigene finden. Der wahre Sinn

des Trauerspiels ist die tiefere Einsicht, daß was der Held abbüßt nicht seine Partikularsünden sind, sondern die Erbsünde, d. h. die Schuld des Daseyns selbst:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.

(Da die größte Schuld des Menschen
Ist, daß er geboren ward.)

Wie Calderon es geradezu ausspricht.

Die Behandlungsart des Trauerspiels näher betreffend, will ich mir nur eine Bemerkung erlauben. Darstellung eines großen Unglücks ist dem Trauerspiel allein wesentlich. Die vielen verschiedenen Wege aber, auf welchen es vom Dichter herbeigeführt wird, lassen sich unter drei Artbegriffe bringen. Es kann nämlich geschehen durch außerordentliche, an die äußersten Gränzen der Möglichkeit streifende Bosheit eines Charakters, welcher der Urheber des Unglücks wird; Beispiele dieser Art sind: Richard III., Jago im „Othello", Shylok im „Kaufmann von Venedig", Franz Moor, Phädra des Euripides, Kreon in der „Antigone", u. dgl. m. Es kann ferner geschehen durch blindes Schicksal, d. i. Zufall und Irrthum: von dieser Art ist ein wahres Muster der König Oedipus des Sophokles, auch die Trachinerinnen, und überhaupt gehören die meisten Tragödien der Alten hieher: unter den Neuern sind Beispiele: „Romeo und Juliet", „Tankred" von Voltaire, „Die Braut von Messina". Das Unglück kann aber endlich auch herbeigeführt werden durch die bloße Stellung der Personen gegen einander, durch die Verhältnisse; so daß es weder eines ungeheuren Irrthums, oder eines unerhörten Zufalls, noch auch eines die Gränzen der Menschheit im Bösen erreichenden Charakters bedarf; sondern Charaktere wie sie in moralischer Hinsicht gewöhnlich sind, unter Umständen, wie sie häufig eintreten, sind so gegen einander gestellt, daß ihre Lage sie zwingt, sich gegenseitig, wissend und sehend, das größte Unheil zu bereiten, ohne daß dabei das Unrecht auf irgend einer Seite ganz allein sei. Diese letztere Art scheint mir den beiden anderen weit vorzuziehen: denn sie zeigt uns das größte Unglück nicht als eine Ausnahme, nicht als etwas durch seltene Umstände, oder monstrose Charaktere Herbeigeführtes, sondern als etwas aus dem Thun und den Charakteren der Menschen leicht und von selbst, fast als

wesentlich Hervorgehendes, und führt es eben dadurch furchtbar nahe an uns heran. Und wenn wir in den beiden anderen Arten das ungeheuere Schicksal und die entsetzliche Bosheit als schreckliche, aber nur aus großer Ferne von uns drohende Mächte erblicken, denen wir selbst wohl entgehen dürften, ohne zur Entsagung zu flüchten; so zeigt uns die letzte Gattung jene Glück und Leben zerstörenden Mächte von der Art, daß auch zu uns ihnen der Weg jeden Augenblick offen steht, und das größte Leiden herbeigeführt durch Verflechtungen, deren Wesentliches auch unser Schicksal annehmen könnte, und durch Handlungen, die auch wir vielleicht zu begehen fähig wären und also nicht über Unrecht klagen dürften: dann fühlen wir schaudernd uns schon mitten in der Hölle. Die Ausführung in dieser letztern Art hat aber auch die größte Schwierigkeit; da man darin mit dem geringsten Aufwand von Mitteln und Bewegungsursachen, bloß durch ihre Stellung und Vertheilung die größte Wirkung hervorzubringen hat: daher ist selbst in vielen der besten Trauerspiele diese Schwierigkeit umgangen. Als ein vollkommenes Muster dieser Art ist jedoch ein Stück anzuführen, welches von mehreren andern desselben großen Meisters in anderer Hinsicht weit übertroffen wird: es ist „Clavigo". „Hamlet" gehört gewissermaaßen hierher, wenn man nämlich bloß auf sein Verhältniß zum Laërtes und zur Ophelia sieht; auch hat „Wallenstein" diesen Vorzug; „Faust" ist ganz dieser Art, wenn man bloß die Begebenheit mit dem Gretchen und ihrem Bruder, als die Haupthandlung, betrachtet; ebenfalls der „Cid" des Corneille, nur daß diesem der tragische Ausgang fehlt, wie ihn hingegen das analoge Verhältniß des Max zur Thekla hat*).

§. 52.

Nachdem wir nun im Bisherigen alle schönen Künste, in derjenigen Allgemeinheit, die unserm Standpunkt angemessen ist, betrachtet haben, anfangend von der schönen Baukunst, deren Zweck als solcher die Verdeutlichung der Objektivation des Willens auf der niedrigsten Stufe seiner Sichtbarkeit ist, wo er sich als

*) Hiezu Kap. 37 des zweiten Bandes.

dumpfes, erkenntnißloſes, geſetzmäßiges Streben der Maſſe zeigt und doch ſchon Selbſtentzweiung und Kampf offenbart, nämlich zwiſchen Schwere und Starrheit; — und unſere Betrachtung beſchließend mit dem Trauerſpiel, welches, auf der höchſten Stufe der Objektivation des Willens, eben jenen ſeinen Zwieſpalt mit ſich ſelbſt, in furchtbarer Größe und Deutlichkeit uns vor die Augen bringt; — ſo finden wir, daß dennoch eine ſchöne Kunſt von unſerer Betrachtung ausgeſchloſſen geblieben iſt und bleiben mußte, da im ſyſtematiſchen Zuſammenhang unſerer Darſtellung gar keine Stelle für ſie paſſend war: es iſt die Muſik. Sie ſteht ganz abgeſondert von allen andern. Wir erkennen in ihr nicht die Nachbildung, Wiederholung irgend einer Idee der Weſen in der Welt: dennoch iſt ſie eine ſo große und überaus herrliche Kunſt, wirkt ſo mächtig auf das Innerſte des Menſchen, wird dort ſo ganz und ſo tief von ihm verſtanden, als eine ganz allgemeine Sprache, deren Deutlichkeit ſogar die der anſchaulichen Welt ſelbſt übertrifft; — daß wir gewiß mehr in ihr zu ſuchen haben, als ein exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi, wofür ſie Leibniz anſprach*) und dennoch ganz Recht hatte, ſofern er nur ihre unmittelbare und äußere Bedeutung, ihre Schale betrachtete. Wäre ſie jedoch nichts weiter, ſo müßte die Befriedigung, welche ſie gewährt, der ähnlich ſeyn, die wir beim richtigen Aufgehen eines Rechnungsexempels empfinden, und könnte nicht jene innige Freude ſeyn, mit der wir das tiefſte Innere unſeres Weſens zur Sprache gebracht ſehen. Auf unſerm Standpunkte daher, wo die äſthetiſche Wirkung unſer Augenmerk iſt, müſſen wir ihr eine viel ernſtere und tiefere, ſich auf das innerſte Weſen der Welt und unſeres Selbſt beziehende Bedeutung zuerkennen, in Hinſicht auf welche die Zahlenverhältniſſe, in die ſie ſich auflöſen läßt, ſich nicht als das Bezeichnete, ſondern ſelbſt erſt als das Zeichen verhalten. Daß ſie zur Welt, in irgend einem Sinne, ſich wie Darſtellung zum Dargeſtellten, wie Nachbild zum Vorbilde verhalten muß, können wir aus der Analogie mit den übrigen Künſten ſchließen, denen allen dieſer Charakter eigen iſt, und mit deren Wirkung auf uns die ihrige im Ganzen gleichartig, nur ſtärker, ſchneller, nothwendiger, unfehlbarer iſt.

*) Leibnitii epistolae, collectio Kortholti: ep. 154.

Auch muß jene ihre nachbildliche Beziehung zur Welt eine sehr innige, unendlich wahre und richtig treffende seyn, weil sie von Jedem augenblicklich verstanden wird und eine gewisse Unfehlbarkeit dadurch zu erkennen giebt, daß ihre Form sich auf ganz bestimmte, in Zahlen auszudrückende Regeln zurückführen läßt, von denen sie gar nicht abweichen kann, ohne gänzlich aufzuhören Musik zu seyn. — Dennoch liegt der Vergleichungspunkt zwischen der Musik und der Welt, die Hinsicht, in welcher jene zu dieser im Verhältniß der Nachahmung oder Wiederholung steht, sehr tief verborgen. Man hat die Musik zu allen Zeiten geübt, ohne hierüber sich Rechenschaft geben zu können: zufrieden, sie unmittelbar zu verstehen, thut man Verzicht auf ein abstraktes Begreifen dieses unmittelbaren Verstehens selbst.

Indem ich meinen Geist dem Eindruck der Tonkunst, in ihren mannigfaltigen Formen, gänzlich hingab, und dann wieder zur Reflexion und zu dem in gegenwärtiger Schrift dargelegten Gange meiner Gedanken zurückkehrte, ward mir ein Aufschluß über ihr inneres Wesen und über die Art ihres, der Analogie nach nothwendig vorauszusetzenden, nachbildlichen Verhältnisses zur Welt, welcher mir selbst zwar völlig genügend und für mein Forschen befriedigend ist, auch wohl Demjenigen, der mir bisher gefolgt wäre und meiner Ansicht der Welt beigestimmt hätte, ebenso einleuchtend seyn wird; welchen Aufschluß jedoch zu beweisen, ich als wesentlich unmöglich erkenne; da er ein Verhältniß der Musik, als einer Vorstellung, zu Dem, was wesentlich nie Vorstellung seyn kann, annimmt und festsetzt, und die Musik als Nachbild eines Vorbildes, welches selbst nie unmittelbar vorgestellt werden kann, angesehen haben will. Ich kann deshalb nichts weiter thun, als hier am Schlusse dieses der Betrachtung der Künste hauptsächlich gewidmeten dritten Buches, jenen mir genügenden Aufschluß über die wunderbare Kunst der Töne vortragen, und muß die Beistimmung, oder Verneinung meiner Ansicht der Wirkung anheimstellen, welche auf jeden Leser theils die Musik, theils der ganze und eine von mir in dieser Schrift mitgetheilte Gedanke hat. Ueberdies halte ich es, um der hier zu gebenden Darstellung der Bedeutung der Musik mit ächter Ueberzeugung seinen Beifall geben zu können, für nothwendig, daß man oft mit anhaltender Reflexion auf dieselbe der Musik zuhöre, und

hiezu wieder ist erforderlich, daß man mit dem ganzen von mir dargestellten Gedanken schon sehr vertraut sei.

Die adäquate Objektivation des Willens sind die (Platonischen) Ideen; die Erkenntniß dieser durch Darstellung einzelner Dinge (denn solche sind die Kunstwerke selbst doch immer) anzuregen (welches nur unter einer diesem entsprechenden Veränderung im erkennenden Subjekt möglich ist), ist der Zweck aller andern Künste. Sie alle objektiviren also den Willen nur mittelbar, nämlich mittelst der Ideen: und da unsere Welt nichts Anderes ist, als die Erscheinung der Ideen in der Vielheit, mittelst Eingang in das principium individuationis (die Form der dem Individuo als solchem möglichen Erkenntniß); so ist die Musik, da sie die Ideen übergeht, auch von der erscheinenden Welt ganz unabhängig, ignorirt sie schlechthin, könnte gewissermaaßen, auch wenn die Welt gar nicht wäre, doch bestehen: was von den anderen Künsten sich nicht sagen läßt. Die Musik ist nämlich eine so unmittelbare Objektivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind, deren vervielfältigte Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Musik ist also keineswegs, gleich den anderen Künsten, das Abbild der Ideen; sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objektität auch die Ideen sind: deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher, als die der anderen Künste: denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen. Da es inzwischen der selbe Wille ist, der sich sowohl in den Ideen, als in der Musik, nur in jedem von beiden auf ganz verschiedene Weise, objektivirt; so muß, zwar durchaus keine unmittelbare Aehnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie seyn zwischen der Musik und zwischen den Ideen, deren Erscheinung in der Vielheit und Unvollkommenheit die sichtbare Welt ist. Die Nachweisung dieser Analogie wird als Erläuterung das Verständniß dieser durch die Dunkelheit des Gegenstandes schwierigen Erklärung erleichtern.

Ich erkenne in den tiefsten Tönen der Harmonie, im Grundbaß, die niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens wieder, die unorganische Natur, die Masse des Planeten. Alle die hohen Töne, leicht beweglich und schneller verklingend, sind bekanntlich anzusehen als entstanden durch die Nebenschwingungen des tiefen

Grundtones, bei dessen Anklang sie immer zugleich leise mit-erklingen, und es ist Gesetz der Harmonie, daß auf eine Baßnote nur diejenigen hohen Töne treffen dürfen, die wirklich schon von selbst mit ihr zugleich ertönen (ihre sons harmoniques) durch die Nebenschwingungen. Dieses ist nun dem analog, daß die gesammten Körper und Organisationen der Natur angesehen werden müssen als entstanden durch die stufenweise Entwickelung aus der Masse des Planeten: diese ist, wie ihr Träger, so ihre Quelle: und das selbe Verhältniß haben die höhern Töne zum Grundbaß. — Die Tiefe hat eine Gränze, über welche hinaus kein Ton mehr hörbar ist: dies entspricht dem, daß keine Materie ohne Form und Qualität wahrnehmbar ist, d. h. ohne Aeußerung einer nicht weiter erklärbaren Kraft, in der eben sich eine Idee ausspricht, und allgemeiner, daß keine Materie ganz willenlos seyn kann: also wie vom Ton als solchem ein gewisser Grad der Höhe unzertrennlich ist, so von der Materie ein gewisser Grad der Willensäußerung. — Der Grundbaß ist uns also in der Harmonie, was in der Welt die unorganische Natur, die roheste Masse, auf der Alles ruht und aus der sich Alles erhebt und entwickelt. — Nun ferner in den gesammten die Harmonie hervorbringenden Ripienstimmen, zwischen dem Basse und der leitenden, die Melodie singenden Stimme, erkenne ich die gesammte Stufenfolge der Ideen wieder, in denen der Wille sich objektivirt. Die dem Baß näher stehenden sind die niedrigeren jener Stufen, die noch unorganischen, aber schon mehrfach sich äußernden Körper: die höher liegenden repräsentiren mir die Pflanzen- und die Thierwelt. — Die bestimmten Intervalle der Tonleiter sind parallel den bestimmten Stufen der Objektivation des Willens, den bestimmten Species in der Natur. Das Abweichen von der arithmetischen Richtigkeit der Intervalle, durch irgend eine Temperatur, oder herbeigeführt durch die gewählte Tonart, ist analog dem Abweichen des Individuums vom Typus der Species: ja die unreinen Mistöne, die kein bestimmtes Intervall geben, lassen sich den monstrosen Mißgeburten zwischen zwei Thierspecies, oder zwischen Mensch und Thier, vergleichen. — Allen diesen Baß- und Ripienstimmen, welche die Harmonie ausmachen, fehlt nun aber jener Zusammenhang in der Fortschreitung, den allein die obere, die Melodie singende Stimme

hat, welche auch allein sich schnell und leicht in Modulationen und Läufen bewegt, während jene alle nur eine langsamere Bewegung, ohne einen in jeder für sich bestehenden Zusammenhang, haben. Am schwerfälligsten bewegt sich der tiefe Baß, der Repräsentant der rohesten Masse: sein Steigen und Fallen geschieht nur in großen Stufen, in Terzen, Quarten, Quinten, nie um einen Ton; er wäre denn ein, durch doppelten Kontrapunkt, versetzter Baß. Diese langsame Bewegung ist ihm auch physisch wesentlich: ein schneller Lauf oder Triller in der Tiefe läßt sich nicht einmal imaginiren. Schneller, jedoch noch ohne melodischen Zusammenhang und sinnvolle Fortschreitung, bewegen sich die höhern Ripienstimmen, welche der Thierwelt parallel laufen. Der unzusammenhängende Gang und die gesetzmäßige Bestimmung aller Ripienstimmen ist dem analog, daß in der ganzen unvernünftigen Welt, vom Krystall bis zum vollkommensten Thier, kein Wesen ein eigentlich zusammenhängendes Bewußtseyn hat, welches sein Leben zu einem sinnvollen Ganzen machte, auch keines eine Succession geistiger Entwickelungen erfährt, keines durch Bildung sich vervollkommnet, sondern Alles gleichmäßig zu jeder Zeit dasteht, wie es seiner Art nach ist, durch festes Gesetz bestimmt. — Endlich in der Melodie, in der hohen, singenden, das Ganze leitenden und mit ungebundener Willkür in ununterbrochenem, bedeutungsvollem Zusammenhange eines Gedankens vom Anfang bis zum Ende fortschreitenden, ein Ganzes darstellenden Hauptstimme, erkenne ich die höchste Stufe der Objektivation des Willens wieder, das besonnene Leben und Streben des Menschen. Wie er allein, weil er vernunftbegabt ist, stets vor- und rückwärts sieht, auf den Weg seiner Wirklichkeit und der unzähligen Möglichkeiten, und so einen besonnenen und dadurch als Ganzes zusammenhängenden Lebenslauf vollbringt: — dem also entsprechend, hat die Melodie allein bedeutungsvollen, absichtsvollen Zusammenhang vom Anfang bis zum Ende. Sie erzählt folglich die Geschichte des von der Besonnenheit beleuchteten Willens, dessen Abdruck in der Wirklichkeit die Reihe seiner Thaten ist; aber sie sagt mehr, sie erzählt seine geheimste Geschichte, malt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, alles Das, was die Vernunft unter den weiten und negativen Begriff Gefühl zusammenfaßt und nicht weiter in ihre Abstraktionen auf-

nehmen kann. Daher auch hat es immer geheißen, die Muſik ſei die Sprache des Gefühls und der Leidenſchaft, ſo wie Worte die Sprache der Vernunft: ſchon Platon erklärt ſie als *ἡ των μελων κινησις μεμιμημενη, εν τοις παθημασιν ὁταν ψυχη γινηται* (melodiarum motus, animi affectus imitans), De leg. VII, und auch Ariſtoteles ſagt: *δια τι οἱ ρυθμοι και τα μελη, φωνη ουσα, ηθεσιν εοικε*; (cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?), Probl. c. 19.

Wie nun das Weſen des Menſchen darin beſteht, daß ſein Wille ſtrebt, befriedigt wird und von Neuem ſtrebt, und ſo immerfort, ja, ſein Glück und Wohlſeyn nur Dieſes iſt, daß jener Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch raſch vorwärts geht, da das Ausbleiben der Befriedigung Leiden, das des neuen Wunſches leeres Sehnen, languor, Langeweile iſt; ſo iſt, Dem entſprechend, das Weſen der Melodie ein ſtetes Abweichen, Abirren vom Grundton, auf tauſend Wegen, nicht nur zu den harmoniſchen Stufen, zur Terz und Dominante, ſondern zu jedem Ton, zur diſſonanten Septime und zu den übermäßigen Stufen, aber immer folgt ein endliches Zurückkehren zum Grundton: auf allen jenen Wegen drückt die Melodie das vielgeſtaltete Streben des Willens aus, aber immer auch, durch das endliche Wiederfinden einer harmoniſchen Stufe, und noch mehr des Grundtones, die Befriedigung. Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefſten Geheimniſſe des menſchlichen Wollens und Empfindens in ihr, iſt das Werk des Genius, deſſen Wirken hier augenſcheinlicher, als irgendwo, fern von aller Reflexion und bewußter Abſichtlichkeit liegt und eine Inſpiration heißen könnte. Der Begriff iſt hier, wie überall in der Kunſt, unfruchtbar: der Komponiſt offenbart das innerſte Weſen der Welt und ſpricht die tiefſte Weisheit aus, in einer Sprache, die ſeine Vernunft nicht verſteht; wie eine magnetiſche Somnambule Aufſchlüſſe giebt über Dinge, von denen ſie wachend keinen Begriff hat. Daher iſt in einem Komponiſten, mehr als in irgend einem andern Künſtler, der Menſch vom Künſtler ganz getrennt und unterſchieden. Sogar bei der Erklärung dieſer wunderbaren Kunſt zeigt der Begriff ſeine Dürftigkeit und ſeine Schranken: ich will indeſſen unſere Analogie durchzuführen ſuchen. — Wie nun ſchneller Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung

und von dieſer zum neuen Wunſch, Glück und Wohlſeyn iſt, ſo ſind raſche Melodien, ohne große Abirrungen, fröhlich; langſame, auf ſchmerzliche Diſſonanzen gerathende und erſt durch viele Takte ſich wieder zum Grundton zurückwindende ſind, als analog der verzögerten, erſchwerten Befriedigung, traurig. Die Verzögerung der neuen Willensregung, der languor, würde keinen andern Ausdruck haben können, als den angehaltenen Grundton, deſſen Wirkung bald unerträglich wäre: dieſem nähern ſich ſchon ſehr monotone, nichtsſagende Melodien. Die kurzen, faßlichen Sätze raſcher Tanzmuſik ſcheinen nur vom leicht zu erreichenden, gemeinen Glück zu reden; dagegen das Allegro maestoso, in großen Sätzen, langen Gängen, weiten Abirrungen, ein größeres, edleres Streben, nach einem fernen Ziel, und deſſen endliche Erreichung bezeichnet. Das Adagio ſpricht vom Leiden eines großen und edlen Strebens, welches alles kleinliche Glück verſchmäht. Aber wie wundervoll iſt die Wirkung von Moll und Dur! Wie erſtaunlich, daß der Wechſel eines halben Tones, der Eintritt der kleinen Terz, ſtatt der großen, uns ſogleich und unausbleiblich ein banges, peinliches Gefühl aufdringt, von welchem uns das Dur wieder ebenſo augenblicklich erlöſt. Das Adagio erlangt im Moll den Ausdruck des höchſten Schmerzes, wird zur erſchütterndeſten Wehklage. Tanzmuſik in Moll ſcheint das Verfehlen des kleinlichen Glückes, das man lieber verſchmähen ſollte, zu bezeichnen, ſcheint vom Erreichen eines niedrigen Zweckes unter Mühſäligkeiten und Plackereien zu reden. — Die Unerſchöpflichkeit möglicher Melodien entſpricht der Unerſchöpflichkeit der Natur an Verſchiedenheit der Individuen, Phyſiognomien und Lebensläufen. Der Uebergang aus einer Tonart in eine ganz andere, da er den Zuſammenhang mit dem Vorhergegangenen ganz aufhebt, gleicht dem Tode, ſofern in ihm das Individuum endet; aber der Wille, der in dieſem erſchien, nach wie vor lebt, in andern Individuen erſcheinend, deren Bewußtſeyn jedoch mit dem des erſtern keinen Zuſammenhang hat.

Man darf jedoch bei der Nachweiſung aller dieſer vorgeführten Analogien nie vergeſſen, daß die Muſik zu ihnen kein direktes, ſondern nur ein mittelbares Verhältniß hat; da ſie nie die Erſcheinung, ſondern allein das innere Weſen, das Anſich aller Erſcheinung, den Willen ſelbſt, ausſpricht. Sie drückt daher nicht

dieſe oder jene einzelne und beſtimmte Freude, dieſe oder jene Betrübniß, oder Schmerz, oder Entſetzen, oder Jubel, oder Luſtigkeit, oder Gemüthsruhe aus; ſondern die Freude, die Betrübniß, den Schmerz, das Entſetzen, den Jubel, die Luſtigkeit, die Gemüthsruhe ſelbſt, gewiſſermaaßen in abstracto, das Weſentliche derſelben, ohne alles Beiwerk, alſo auch ohne die Motive dazu. Dennoch verſtehen wir ſie, in dieſer abgezogenen Quinteſſenz, vollkommen. Hieraus entſpringt es, daß unſere Phantaſie ſo leicht durch ſie erregt wird und nun verſucht, jene ganz unmittelbar zu uns redende, unſichtbare und doch ſo lebhaft bewegte Geiſterwelt zu geſtalten und ſie mit Fleiſch und Bein zu bekleiden, alſo dieſelbe in einem analogen Beiſpiel zu verkörpern. Dies iſt der Urſprung des Geſanges mit Worten und endlich der Oper, — welche eben deshalb dieſe untergeordnete Stellung nie verlaſſen ſollten, um ſich zur Hauptſache und die Muſik zum bloßen Mittel ihres Ausdrucks zu machen, als welches ein großer Mißgriff und eine arge Verkehrtheit iſt. Denn überall drückt die Muſik nur die Quinteſſenz des Lebens und ſeiner Vorgänge aus, nie dieſe ſelbſt, deren Unterſchiede daher auf jene nicht allemal einfließen. Gerade dieſe ihr ausſchließlich eigene Allgemeinheit, bei genaueſter Beſtimmtheit, giebt ihr den hohen Werth, welchen ſie als Panakeion aller unſerer Leiden hat. Wenn alſo die Muſik zu ſehr ſich den Worten anzuſchließen und nach den Begebenheiten zu modeln ſucht, ſo iſt ſie bemüht, eine Sprache zu reden, welche nicht die ihrige iſt. Von dieſem Fehler hat Keiner ſich ſo rein gehalten, wie Roſſini: daher ſpricht ſeine Muſik ſo deutlich und rein ihre eigene Sprache, daß ſie der Worte gar nicht bedarf und daher auch mit bloßen Inſtrumenten ausgeführt ihre volle Wirkung thut.

Dieſem allen zufolge können wir die erſcheinende Welt, oder die Natur, und die Muſik als zwei verſchiedene Ausdrücke derſelben Sache anſehen, welche ſelbſt daher das allein Vermittelnde der Analogie Beider iſt, deſſen Erkenntniß erfordert wird, um jene Analogie einzuſehen. Die Muſik iſt demnach, wenn als Ausdruck der Welt angeſehen, eine im höchſten Grad allgemeine Sprache, die ſich ſogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr verhält wie dieſe zu den einzelnen Dingen. Ihre Allgemeinheit iſt aber keineswegs jene leere Allgemeinheit der Abſtraktion, ſondern

ganz anderer Art, und ist verbunden mit durchgängiger deutlicher Bestimmtheit. Sie gleicht hierin den geometrischen Figuren und den Zahlen, welche als die allgemeinen Formen aller möglichen Objekte der Erfahrung und auf alle a priori anwendbar, doch nicht abstrakt, sondern anschaulich und durchgängig bestimmt sind. Alle möglichen Bestrebungen, Erregungen und Aeußerungen des Willens, alle jene Vorgänge im Innern des Menschen, welche die Vernunft in den weiten negativen Begriff Gefühl wirft, sind durch die unendlich vielen möglichen Melodien auszudrücken, aber immer in der Allgemeinheit bloßer Form, ohne den Stoff, immer nur nach dem Ansich, nicht nach der Erscheinung, gleichsam die innerste Seele derselben, ohne Körper. Aus diesem innigen Verhältniß, welches die Musik zum wahren Wesen aller Dinge hat, ist auch Dies zu erklären, daß wenn zu irgend einer Scene, Handlung, Vorgang, Umgebung, eine passende Musik ertönt, diese uns den geheimsten Sinn derselben aufzuschließen scheint und als der richtigste und deutlichste Kommentar dazu auftritt; imgleichen, daß es Dem, der sich dem Eindruck einer Symphonie ganz hingiebt, ist, als sähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an sich vorüberziehen: dennoch kann er, wenn er sich besinnt, keine Aehnlichkeit angeben zwischen jenem Tonspiel und den Dingen, die ihm vorschwebten. Denn die Musik ist, wie gesagt, darin von allen anderen Künsten verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinung, oder richtiger, der adäquaten Objektität des Willens, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt. Man könnte demnach die Welt ebenso wohl verkörperte Musik, als verkörperten Willen nennen: daraus also ist es erklärlich, warum Musik jedes Gemälde, ja jede Scene des wirklichen Lebens und der Welt, sogleich in erhöhter Bedeutsamkeit hervortreten läßt; freilich um so mehr, je analoger ihre Melodie dem innern Geiste der gegebenen Erscheinung ist. Hierauf beruht es, daß man ein Gedicht als Gesang, oder eine anschauliche Darstellung als Pantomime, oder beides als Oper der Musik unterlegen kann. Solche einzelne Bilder des Menschenlebens, der allgemeinen Sprache der Musik untergelegt, sind nie mit durchgängiger Nothwendigkeit ihr verbunden, oder entsprechend; sondern sie stehen zu

ihr nur im Verhältniß eines beliebigen Beispiels zu einem allgemeinen Begriff: sie stellen in der Bestimmtheit der Wirklichkeit Dasjenige dar, was die Musik in der Allgemeinheit bloßer Form aussagt. Denn die Melodien sind gewissermaaßen, gleich den allgemeinen Begriffen, ein Abstraktum der Wirklichkeit. Diese nämlich, also die Welt der einzelnen Dinge, liefert das Anschauliche, das Besondere und Individuelle, den einzelnen Fall, sowohl zur Allgemeinheit der Begriffe, als zur Allgemeinheit der Melodien, welche beide Allgemeinheiten einander aber in gewisser Hinsicht entgegengesetzt sind; indem die Begriffe nur die allererst aus der Anschauung abstrahirten Formen, gleichsam die abgezogene äußere Schaale der Dinge enthalten, also ganz eigentlich Abstrakta sind; die Musik hingegen den innersten aller Gestaltung vorhergängigen Kern, oder das Herz der Dinge giebt. Dies Verhältniß ließe sich recht gut in der Sprache der Scholastiker ausdrücken, indem man sagte: die Begriffe sind die universalia post rem, die Musik aber giebt die universalia ante rem, und die Wirklichkeit die universalia in re. Dem allgemeinen Sinn der einer Dichtung beigegebenen Melodie könnten noch andere, ebenso beliebig gewählte Beispiele des in ihr ausgedrückten Allgemeinen in gleichem Grade entsprechen: daher paßt die selbe Komposition zu vielen Strophen, daher auch das Vaudeville. Daß aber überhaupt eine Beziehung zwischen einer Komposition und einer anschaulichen Darstellung möglich ist, beruht, wie gesagt, darauf, daß beide nur ganz verschiedene Ausdrücke des selben innern Wesens der Welt sind. Wann nun im einzelnen Fall eine solche Beziehung wirklich vorhanden ist, also der Komponist die Willensregungen, welche den Kern einer Begebenheit ausmachen, in der allgemeinen Sprache der Musik auszusprechen gewußt hat: dann ist die Melodie des Liedes, die Musik der Oper ausdrucksvoll. Die vom Komponisten aufgefundene Analogie zwischen jenen beiden muß aber aus der unmittelbaren Erkenntniß des Wesens der Welt, seiner Vernunft unbewußt, hervorgegangen und darf nicht, mit bewußter Absichtlichkeit, durch Begriffe vermittelte Nachahmung seyn: sonst spricht die Musik nicht das innere Wesen, den Willen selbst aus; sondern ahmt nur seine Erscheinung ungenügend nach; wie dies alle eigentlich nachbildende Musik thut, z. B. „Die Jahreszeiten“ von Haydn, auch seine Schöpfung in

vielen Stellen, wo Erſcheinungen der anſchaulichen Welt unmittelbar nachgeahmt ſind; ſo auch in allen Bataillenſtücken: welches gänzlich zu verwerfen iſt.

Das unausſprechlich Innige aller Muſik, vermöge deſſen ſie als ein ſo ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, ſo ganz verſtändlich und doch ſo unerklärlich iſt, beruht darauf, daß ſie alle Regungen unſeres innerſten Weſens wiedergiebt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Quaal. Imgleichen iſt der ihr weſentliche Ernſt, welcher das Lächerliche aus ihrem unmittelbar eigenen Gebiet ganz ausſchließt, daraus zu erklären, daß ihr Objekt nicht die Vorſtellung iſt, in Hinſicht auf welche Täuſchung und Lächerlichkeit allein möglich ſind; ſondern ihr Objekt unmittelbar der Wille iſt und dieſer weſentlich das Allerernſteſte, als wovon Alles abhängt. — Wie inhaltsreich und bedeutungsvoll ihre Sprache ſei, bezeugen ſogar die Repetitionszeichen, nebſt dem Da capo, als welche bei Werken in der Wortſprache unerträglich wären, bei jener hingegen ſehr zweckmäßig und wohlthuend ſind: denn um es ganz zu faſſen, muß man es zwei Mal hören.

Wenn ich nun in dieſer ganzen Darſtellung der Muſik bemüht geweſen bin, deutlich zu machen, daß ſie in einer höchſt allgemeinen Sprache das innere Weſen, das Anſich der Welt, welches wir, nach ſeiner deutlichſten Aeußerung, unter dem Begriff Willen denken, ausſpricht, in einem einartigen Stoff, nämlich bloßen Tönen, und mit der größten Beſtimmtheit und Wahrheit; wenn ferner, meiner Anſicht und Beſtrebung nach, die Philoſophie nichts Anderes iſt, als eine vollſtändige und richtige Wiederholung und Ausſprechung des Weſens der Welt, in ſehr allgemeinen Begriffen, da nur in ſolchen eine überall ausreichende und anwendbare Ueberſicht jenes ganzen Weſens möglich iſt; ſo wird wer mir gefolgt und in meine Denkungsart eingegangen iſt, es nicht ſo ſehr paradox finden, wenn ich ſage, daß geſetzt es gelänge eine vollkommen richtige, vollſtändige und in das Einzelne gehende Erklärung der Muſik, alſo eine ausführliche Wiederholung deſſen was ſie ausdrückt in Begriffen zu geben, dieſe ſofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen, oder einer ſolchen ganz gleichlautend, alſo die wahre Philoſophie ſeyn würde, und daß wir folglich den oben angeführten

Ausſpruch Leibnizens, der auf einem niedrigeren Standpunkt ganz richtig iſt, im Sinn unſerer höheren Anſicht der Muſik folgendermaaßen parodiren können: Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi. Denn scire, wiſſen, heißt überall in abſtrakte Begriffe abgeſetzt haben. Da nun aber ferner, vermöge der vielfältig beſtätigten Wahrheit des Leibniziſchen Ausſpruchs, die Muſik, abgeſehen von ihrer äſthetiſchen oder innern Bedeutung, und bloß äußerlich und rein empiriſch betrachtet, nichts Anderes iſt, als das Mittel, größere Zahlen und zuſammengeſetztere Zahlenverhältniſſe, die wir ſonſt nur mittelbar, durch Auffaſſung in Begriffen, erkennen können, unmittelbar und in concreto aufzufaſſen; ſo können wir nun durch Vereinigung jener beiden ſo verſchiedenen und doch richtigen Anſichten der Muſik, uns einen Begriff von der Möglichkeit einer Zahlenphiloſophie machen, dergleichen die des Pythagoras und auch die der Chineſen im Y-king war, und ſodann nach dieſem Sinn jenen Spruch der Pythagoreer deuten, welchen Sextus Empirikus (adv. Math., L. VII) anführt: *τῳ αριθμῳ δε τα παντ' επεοικεν* (numero cuncta assimilantur). Und wenn wir endlich dieſe Anſicht an unſere obige Deutung der Harmonie und Melodie bringen, ſo werden wir eine bloße Moralphiloſophie ohne Erklärung der Natur, wie ſie Sokrates einführen wollte, einer Melodie ohne Harmonie, welche Rouſſeau ausſchließlich wollte, ganz analog finden, und im Gegenſatz hievon wird eine bloße Phyſik und Metaphyſik ohne Ethik einer bloßen Harmonie ohne Melodie entſprechen. — An dieſe beiläufigen Betrachtungen ſei es mir vergönnt, noch einige die Analogie der Muſik mit der erſcheinenden Welt betreffende Bemerkungen zu knüpfen. Wir fanden im vorigen Buche, daß die höchſte Stufe der Objektivation des Willens, der Menſch, nicht allein und abgeriſſen erſcheinen konnte, ſondern die unter ihm ſtehenden Stufen und dieſe immer wieder die tieferen vorausſetzten: ebenſo nun iſt die Muſik, welche, eben wie die Welt, den Willen unmittelbar objektivirt, erſt vollkommen in der vollſtändigen Harmonie. Die hohe leitende Stimme der Melodie bedarf, um ihren ganzen Eindruck zu machen, der Begleitung aller anderen Stimmen, bis zum tiefſten Baß, welcher als der Urſprung aller anzuſehen iſt: die Melodie greift ſelbſt als integrirender Theil in die Harmonie ein, wie auch dieſe in jene:

und wie nur so, im vollstimmigen Ganzen, die Musik ausspricht, was sie auszusprechen bezweckt, so findet der eine und außerzeitliche Wille seine vollkommene Objektivation nur in der vollständigen Vereinigung aller der Stufen, welche in unzähligen Graden gesteigerter Deutlichkeit sein Wesen offenbaren. — Sehr merkwürdig ist noch folgende Analogie. Wir haben im vorigen Buche gesehen, daß, ungeachtet des Sichanpassens aller Willenserscheinungen zu einander, in Hinsicht auf die Arten, welches die teleologische Betrachtung veranlaßt, dennoch ein nicht aufzuhebender Widerstreit zwischen jenen Erscheinungen als Individuen bleibt, auf allen Stufen derselben sichtbar ist und die Welt zu einem beständigen Kampfplatz aller jener Erscheinungen des einen und selben Willens macht, dessen innerer Widerspruch mit sich selbst dadurch sichtbar wird. Auch diesem sogar ist etwas Entsprechendes in der Musik. Nämlich ein vollkommen reines harmonisches System der Töne ist nicht nur physisch, sondern sogar schon arithmetisch unmöglich. Die Zahlen selbst, durch welche die Töne sich ausdrücken lassen, haben unauflösbare Irrationalitäten: keine Skala läßt sich auch nur ausrechnen, innerhalb welcher jede Quint sich zum Grundton verhielte wie 2 zu 3, jede große Terz wie 4 zu 5, jede kleine Terz wie 5 zu 6 u. s. w. Denn, sind die Töne zum Grundton richtig, so sind sie es nicht mehr zu einander; indem ja z. B. die Quint die kleine Terz der Terz seyn müßte u. s. w.: denn die Töne der Skala sind Schauspielern zu vergleichen, welche bald diese, bald jene Rolle zu spielen haben. Daher also läßt eine vollkommen richtige Musik sich nicht einmal denken, geschweige ausführen; und dieserhalb weicht jede mögliche Musik von der vollkommenen Reinheit ab: sie kann bloß die ihr wesentlichen Dissonanzen, durch Vertheilung derselben an alle Töne, d. i. durch Temperatur, verstecken. Man sehe hierüber Chladni's „Akustik", §. 30, und dessen „Kurze Uebersicht der Schall- und Klanglehre", S. 12*).

Ich hätte noch manches hinzuzufügen über die Art, wie Musik percipirt wird, nämlich einzig und allein in und durch die Zeit, mit gänzlicher Ausschließung des Raumes, auch ohne Einfluß der Erkenntniß der Kausalität, also des Verstandes: denn

*) Hiezu Kap. 39 des zweiten Bandes.

die Töne machen schon als Wirkung und ohne daß wir auf ihre Ursache, wie bei der Anschauung, zurückgiengen, den ästhetischen Eindruck. — Ich will indessen diese Betrachtungen nicht noch mehr verlängern, da ich vielleicht schon so in diesem dritten Buche Manchem zu ausführlich gewesen bin, oder mich zu sehr auf das Einzelne eingelassen habe. Mein Zweck machte es jedoch nöthig, und man wird es um so weniger mißbilligen, wenn man die selten genugsam erkannte Wichtigkeit und den hohen Werth der Kunst sich vergegenwärtigt, erwägend, daß wenn, nach unserer Ansicht, die gesammte sichtbare Welt nur die Objektivation, der Spiegel des Willens ist, zu seiner Selbsterkenntniß, ja, wie wir bald sehen werden, zur Möglichkeit seiner Erlösung, ihn begleitend; und zugleich, daß die Welt als Vorstellung, wenn man sie abgesondert betrachtet, indem man vom Wollen losgerissen, nur sie allein das Bewußtseyn einnehmen läßt, die erfreulichste und die allein unschuldige Seite des Lebens ist; — wir die Kunst als die höhere Steigerung, die vollkommenere Entwickelung von allem Diesem anzusehen haben, da sie wesentlich eben das Selbe, nur koncentrirter, vollendeter, mit Absicht und Besonnenheit, leistet, was die sichtbare Welt selbst, und sie daher, im vollen Sinne des Wortes, die Blüthe des Lebens genannt werden mag. Ist die ganze Welt als Vorstellung nur die Sichtbarkeit des Willens, so ist die Kunst die Verdeutlichung dieser Sichtbarkeit, die Camera obscura, welche die Gegenstände reiner zeigt und besser übersehen und zusammenfassen läßt, das Schauspiel im Schauspiel, die Bühne auf der Bühne im „Hamlet".

Der Genuß alles Schönen, der Trost, den die Kunst gewährt, der Enthusiasmus des Künstlers, welcher ihn die Mühen des Lebens vergessen läßt, dieser eine Vorzug des Genius vor den Anderen, der ihn für das mit der Klarheit des Bewußtseyns in gleichem Maaße gesteigerte Leiden und für die öde Einsamkeit unter einem heterogenen Geschlechte allein entschädigt, — dieses Alles beruht darauf, daß, wie sich uns weiterhin zeigen wird, das Ansich des Lebens, der Wille, das Daseyn selbst, ein stetes Leiden und theils jämmerlich, theils schrecklich ist; dasselbe hingegen als Vorstellung allein, rein angeschaut, oder durch die Kunst wiederholt, frei von Quaal, ein bedeutsames Schauspiel gewährt. Diese rein erkennbare Seite der Welt und die Wieder-

holung derſelben in irgend einer Kunſt iſt das Element des Künſtlers. Ihn feſſelt die Betrachtung des Schauſpiels der Objektivation des Willens: bei demſelben bleibt er ſtehen, wird nicht müde es zu betrachten und darſtellend zu wiederholen, und trägt derweilen ſelbſt die Koſten der Aufführung jenes Schauſpiels, d. h. iſt ja ſelbſt der Wille, der ſich alſo objektivirt und in ſtetem Leiden bleibt. Jene reine, wahre und tiefe Erkenntniß des Weſens der Welt wird ihm nun Zweck an ſich: er bleibt bei ihr ſtehen. Daher wird ſie ihm nicht, wie wir es im folgenden Buche bei dem zur Reſignation gelangten Heiligen ſehen werden, Quietiv des Willens, erlöſt ihn nicht auf immer, ſondern nur auf Augenblicke vom Leben, und iſt ihm ſo noch nicht der Weg aus demſelben, ſondern nur einſtweilen ein Troſt in demſelben; bis ſeine dadurch geſteigerte Kraft, endlich des Spieles müde, den Ernſt ergreift. Als Sinnbild dieſes Ueberganges kann man die heilige Cäcilie von Rafael betrachten. Zum Ernſt alſo wollen nun auch wir uns im folgenden Buche wenden.

Viertes Buch.

Der Welt als Wille

zweite Betrachtung:

Bei erreichter Selbsterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.

Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit.
Oupnek'hat, studio Anquetil Duperron, vol. II, p. 216.

§. 53.

Der letzte Theil unserer Betrachtung kündigt sich als der ernsteste an, da er die Handlungen der Menschen betrifft, den Gegenstand, der Jeden unmittelbar angeht, Niemanden fremd oder gleichgültig seyn kann, ja, auf welchen alles Andere zu beziehen, der Natur des Menschen so gemäß ist, daß er, bei jeder zusammenhängenden Untersuchung, den auf das Thun sich beziehenden Theil derselben immer als das Resultat ihres gesammten Inhalts, wenigstens sofern ihn derselbe interessirt, betrachten und daher diesem Theil, wenn auch sonst keinem andern, ernsthafte Aufmerksamkeit widmen wird. — In der angegebenen Beziehung würde man, nach der gewöhnlichen Art sich auszudrücken, den jetzt folgenden Theil unserer Betrachtung die praktische Philosophie, im Gegensatz der bisher abgehandelten theoretischen, nennen. Meiner Meinung nach aber ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie, bei gereifter Einsicht, endlich aufgeben sollte. Denn hier, wo es den Werth oder Unwerth eines Daseyns, wo es Heil oder Verdammniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst, der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat, — wie Platon spricht, — sein intelligibler Charakter, — wie Kant

ſich ausdrückt. Die Tugend wird nicht gelehrt, ſo wenig wie der Genius: ja, für ſie iſt der Begriff ſo unfruchtbar und nur als Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunſt iſt. Wir würden daher eben ſo thöricht ſeyn, zu erwarten, daß unſere Moralſyſteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unſere Aeſthetiken Dichter, Bildner und Muſiker erweckten.

Die Philoſophie kann nirgends mehr thun, als das Vorhandene deuten und erklären, das Weſen der Welt, welches in concreto, d. h. als Gefühl, Jedem verſtändlich ſich ausſpricht, zur deutlichen, abſtrakten Erkenntniß der Vernunft bringen, Dieſes aber in jeder möglichen Beziehung und von jedem Geſichtspunkt aus. Wie nun Daſſelbe, in den drei vorhergegangenen Büchern, in der der Philoſophie eigenthümlichen Allgemeinheit, von anderen Geſichtspunkten aus zu leiſten geſucht wurde; ſo ſoll im gegenwärtigen Buch auf gleiche Weiſe das Handeln des Menſchen betrachtet werden; welche Seite der Welt wohl nicht nur, wie ich vorhin bemerkte, nach ſubjektivem, ſondern auch nach objektivem Urtheil, als die wichtigſte von allen befunden werden möchte. Ich werde dabei unſerer bisherigen Betrachtungsweiſe völlig getreu bleiben, auf das bisher Vorgetragene als Vorausſetzung mich ſtützen, ja eigentlich nur den einen Gedanken, welcher der Inhalt dieſer ganzen Schrift iſt, wie bisher an allen anderen Gegenſtänden, jetzt eben ſo am Handeln des Menſchen entwickeln und damit das Letzte thun, was ich vermag zu einer möglichſt vollſtändigen Mittheilung deſſelben.

Der gegebene Geſichtspunkt und die angekündigte Behandlungsweiſe geben es ſchon an die Hand, daß man in dieſem ethiſchen Buche keine Vorſchriften, keine Pflichtenlehre zu erwarten hat; noch weniger ſoll ein allgemeines Moral-Princip, gleichſam ein Univerſal-Recept zur Hervorbringung aller Tugenden angegeben werden. Auch werden wir von keinem „unbedingten Sollen“ reden, weil ſolches, wie im Anhang ausgeführt, einen Widerſpruch enthält, noch auch von einem „Geſetz für die Freiheit“, welches ſich im ſelben Fall befindet. Wir werden überhaupt ganz und gar nicht von Sollen reden: denn ſo redet man zu Kindern und zu Völkern in ihrer Kindheit, nicht aber zu Denen, welche die ganze Bildung einer mündig gewordenen Zeit ſich angeeignet haben. Es iſt doch wohl handgreiflicher Wider-

ſpruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Geſetze vorzuſchreiben, nach denen er wollen ſoll: — „wollen ſoll!“ — hölzernes Eiſen! In Folge unſerer ganzen Anſicht aber iſt der Wille nicht nur frei, ſondern ſogar allmächtig: aus ihm iſt nicht nur ſein Handeln, ſondern auch ſeine Welt; und wie er iſt, ſo erſcheint ſein Handeln, ſo erſcheint ſeine Welt: ſeine Selbſterkenntniß ſind Beide und ſonſt nichts: er beſtimmt ſich und eben damit Beide: denn außer ihm iſt nichts, und ſie ſind er ſelbſt: nur ſo iſt er wahrhaft autonomiſch; nach jeder andern Anſicht aber heteronomiſch. Unſer philoſophiſches Beſtreben kann bloß dahin gehen, das Handeln des Menſchen, die ſo verſchiedenen, ja entgegengeſetzten Maximen, deren lebendiger Ausdruck es iſt, zu deuten und zu erklären, ihrem innerſten Weſen und Gehalt nach, im Zuſammenhang mit unſerer bisherigen Betrachtung und gerade ſo, wie wir bisher die übrigen Erſcheinungen der Welt zu deuten, ihr innerſtes Weſen zur deutlichen, abſtrakten Erkenntniß zu bringen geſucht haben. Unſere Philoſophie wird dabei dieſelbe Immanenz behaupten, wie in der ganzen bisherigen Betrachtung: ſie wird nicht, Kants großer Lehre zuwider, die Formen der Erſcheinung, deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde iſt, als einen Springſtock gebrauchen wollen, um damit die allein ihnen Bedeutung gebende Erſcheinung ſelbſt zu überfliegen und im gränzenloſen Gebiet leerer Fiktionen zu landen. Sondern dieſe wirkliche Welt der Erkennbarkeit, in der wir ſind und die in uns iſt, bleibt, wie der Stoff, ſo auch die Gränze unſerer Betrachtung: ſie, die ſo gehaltreich iſt, daß auch die tiefſte Forſchung, deren der menſchliche Geiſt fähig wäre, ſie nicht erſchöpfen könnte. Weil nun alſo die wirkliche, erkennbare Welt es auch unſern ethiſchen Betrachtungen, ſo wenig als den vorhergegangenen, nie an Stoff und Realität fehlen laſſen wird; ſo werden wir nichts weniger nöthig haben, als zu inhaltsleeren, negativen Begriffen unſere Zuflucht zu nehmen, und dann etwan gar uns ſelbſt glauben zu machen, wir ſagten etwas, wenn wir, mit hohen Augenbrauen, vom „Abſoluten“, vom „Unendlichen“, vom „Ueberſinnlichen“, und was dergleichen bloße Negationen mehr ſind (*ουδεν εστι, η το της στερησεως ονομα, μετα αμυδρας επινοιας.* — nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione. Jul. or. 5), ſtatt deren man kürzer Wolkenkukuksheim

(νεφελοκοκκυγια) ſagen könnte, redeten: zugedeckte, leere Schüſſeln dieſer Art werden wir nicht aufzutiſchen brauchen. — Endlich werden wir auch hier ſo wenig, wie im Bisherigen, Geſchichten erzählen und ſolche für Philoſophie ausgeben. Denn wir ſind der Meinung, daß Jeder noch himmelweit von einer philoſophiſchen Erkenntniß der Welt entfernt iſt, der vermeint, das Weſen derſelben irgendwie, und ſei es noch ſo fein bemäntelt, hiſtoriſch faſſen zu können; welches aber der Fall iſt, ſobald in ſeiner Anſicht des Weſens an ſich der Welt irgend ein Werden, oder Gewordenſeyn, oder Werdenwerden ſich vorfindet, irgend ein Früher oder Später die mindeſte Bedeutung hat und folglich, deutlich oder verſteckt, ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt, nebſt dem Wege zwiſchen beiden geſucht und gefunden wird und das philoſophirende Individuum wohl noch gar ſeine eigene Stelle auf dieſem Wege erkennt. Solches hiſtoriſches Philoſophiren liefert in den meiſten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, ſonſt aber auch ein Emanationsſyſtem, Abfallslehre, oder endlich, wenn, aus Verzweiflung über fruchtloſe Verſuche auf jenen Wegen, auf den letzten Weg getrieben, umgekehrt eine Lehre vom ſteten Werden, Entſprießen, Entſtehen, Hervortreten ans Licht aus dem Dunkeln, dem finſtern Grund, Urgrund, Ungrund und was dergleichen Gefaſels mehr iſt, welches man übrigens am kürzeſten abfertigt durch die Bemerkung, daß eine ganze Ewigkeit, d. h. eine unendliche Zeit, bis zum jetzigen Augenblick bereits abgelaufen iſt, weshalb Alles, was da werden kann und ſoll, ſchon geworden ſeyn muß. Denn alle ſolche hiſtoriſche Philoſophie, ſie mag auch noch ſo vornehm thun, nimmt, als wäre Kant nie dageweſen, die Zeit für eine Beſtimmung der Dinge an ſich, und bleibt daher bei dem ſtehen, was Kant die Erſcheinung, im Gegenſatz des Dinges an ſich, und Platon das Werdende, nie Seyende, im Gegenſatz des Seyenden, nie Werdenden nennt, oder endlich was bei den Indern das Gewebe der Maja heißt: es iſt eben die dem Satz vom Grunde anheimgegebene Erkenntniß, mit der man nie zum innern Weſen der Dinge gelangt, ſondern nur Erſcheinungen ins Unendliche verfolgt, ſich ohne Ende und Ziel bewegt, dem Eichhörnchen im Rade zu vergleichen, bis man etwan endlich ermüdet, oben oder unten, bei irgend einem beliebigen Punkte ſtille

ſteht und nun für denſelben auch von Andern Reſpekt ertrotzen will. Die ächte philoſophiſche Betrachtungsweiſe der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Weſen erkennen lehrt und ſo über die Erſcheinung hinaus führt, iſt gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, ſondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, nicht als werdend und vergehend, kurz, nicht nach einer der vier Geſtalten des Satzes vom Grunde betrachtet; ſondern umgekehrt, gerade Das, was nach Ausſonderung dieſer ganzen, jenem Satz nachgehenden Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erſcheinende, ſelbſt aber ihnen nicht unterworfene, immer ſich gleiche Weſen der Welt, die Ideen derſelben, zum Gegenſtand hat. Von ſolcher Erkenntniß geht, wie die Kunſt, ſo auch die Philoſophie aus, ja, wie wir in dieſem Buche finden werden, auch diejenige Stimmung des Gemüthes, welche allein zur wahren Heiligkeit und zur Erlöſung von der Welt führt.

§. 54.

Die drei erſten Bücher werden hoffentlich die deutliche und gewiſſe Erkenntniß herbeigeführt haben, daß in der Welt als Vorſtellung dem Willen ſein Spiegel aufgegangen iſt, in welchem er ſich ſelbſt erkennt, mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollſtändigkeit, deren höchſter der Menſch iſt, deſſen Weſen aber ſeinen vollendeten Ausdruck erſt durch die zuſammenhängende Reihe ſeiner Handlungen erhält, deren ſelbſtbewußten Zuſammenhang die Vernunft, die ihn das Ganze ſtets in abstracto überblicken läßt, möglich macht.

Der Wille, welcher rein an ſich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltſamer Drang iſt, wie wir ihn noch in der unorganiſchen und vegetabiliſchen Natur und ihren Geſetzen, wie auch im vegetativen Theil unſeres eigenen Lebens erſcheinen ſehen, erhält durch die hinzugetretene, zu ſeinem Dienſt entwickelte Welt der Vorſtellung die Erkenntniß von ſeinem Wollen und von dem was es ſei, das er will, daß es nämlich nichts Anderes ſei, als dieſe Welt, das Leben, gerade ſo wie es daſteht. Wir nannten deshalb die erſcheinende Welt ſeinen Spiegel, ſeine Objektität:

und da was der Wille will immer das Leben iſt, eben weil daſſelbe nichts weiter, als die Darſtellung jenes Wollens für die Vorſtellung iſt; ſo iſt es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir ſtatt ſchlechthin zu ſagen, „der Wille", ſagen „der Wille zum Leben".

Da der Wille das Ding an ſich, der innere Gehalt, das Weſentliche der Welt iſt; das Leben, die ſichtbare Welt, die Erſcheinung, aber nur der Spiegel des Willens; ſo wird dieſe den Willen ſo unzertrennlich begleiten, wie den Körper ſein Schatten: und wenn Wille da iſt, wird auch Leben, Welt daſeyn. Dem Willen zum Leben iſt alſo das Leben gewiß, und ſolange wir von Lebenswillen erfüllt ſind, dürfen wir für unſer Daſeyn nicht beſorgt ſeyn, auch nicht beim Anblick des Todes. Wohl ſehen wir das Individuum entſtehen und vergehen: aber das Individuum iſt nur Erſcheinung, iſt nur da für die im Satz vom Grunde, dem principio individuationis, befangene Erkenntniß: für dieſe freilich empfängt es ſein Leben wie ein Geſchenk, geht aus dem Nichts hervor, leidet dann durch den Tod den Verluſt jenes Geſchenks und geht ins Nichts zurück. Aber wir wollen ja eben das Leben philoſophiſch, d. h. ſeinen Ideen nach betrachten, und da werden wir finden, daß weder der Wille, das Ding an ſich in allen Erſcheinungen, noch das Subjekt des Erkennens, der Zuſchauer aller Erſcheinungen, von Geburt und von Tod irgend berührt werden. Geburt und Tod gehören eben zur Erſcheinung des Willens, alſo zum Leben, und es iſt dieſem weſentlich, ſich in Individuen darzuſtellen, welche entſtehen und vergehen, als flüchtige, in der Form der Zeit auftretende Erſcheinungen Desjenigen, was an ſich keine Zeit kennt, aber gerade auf die beſagte Weiſe ſich darſtellen muß, um ſein eigentliches Weſen zu objektiviren. Geburt und Tod gehören auf gleiche Weiſe zum Leben und halten ſich das Gleichgewicht als wechſelſeitige Bedingungen von einander, oder, wenn man etwan den Ausdruck liebt, als Pole der geſammten Lebenserſcheinung. Die weiſeſte aller Mythologien, die Indiſche, drückt Dieſes dadurch aus, daß ſie gerade dem Gotte, welcher die Zerſtörung, den Tod, ſymboliſirt (wie Brama, der ſündigſte und niedrigſte Gott des Trimurtis, die Zeugung, Entſtehung, und Wiſchnu die Erhaltung), daß ſie, ſage ich, gerade dem Schiwa, zugleich mit dem Halsband

von Todtenköpfen, den Lingam zum Attribut giebt, dieſes Symbol der Zeugung, welche alſo hier als Ausgleichung des Todes auftritt, wodurch angedeutet wird, daß Zeugung und Tod weſentliche Korrelate ſind, die ſich gegenſeitig neutraliſiren und aufheben. — Ganz die ſelbe Geſinnung war es, welche Griechen und Römer antrieb, die koſtbaren Sarkophage gerade ſo zu verzieren, wie wir ſie noch ſehen, mit Feſten, Tänzen, Hochzeiten, Jagden, Thierkämpfen, Bakchanalien, alſo mit Darſtellungen des gewaltigſten Lebensdranges, welchen ſie nicht nur in ſolchen Luſtbarkeiten, ſondern ſogar in wollüſtigen Gruppen, ſelbſt bis zur Begattung zwiſchen Satyren und Ziegen, uns vorführen. Der Zweck war offenbar, vom Tode des betrauerten Individuums, mit dem größten Nachdruck auf das unſterbliche Leben der Natur hinzuweiſen und dadurch, wenn gleich ohne abſtraktes Wiſſen, anzudeuten, daß die ganze Natur die Erſcheinung und auch die Erfüllung des Willens zum Leben iſt. Die Form dieſer Erſcheinung iſt Zeit, Raum und Kauſalität, mittelſt dieſer aber Individuation, die es mit ſich bringt, daß das Individuum entſtehen und vergehen muß, was aber den Willen zum Leben, von deſſen Erſcheinung das Individuum gleichſam nur ein einzelnes Exempel oder Specimen iſt, ſo wenig anficht, als das Ganze der Natur gekränkt wird durch den Tod eines Individuums. Denn nicht dieſes, ſondern die Gattung allein iſt es, woran der Natur gelegen iſt, und auf deren Erhaltung ſie mit allem Ernſt dringt, indem ſie für dieſelbe ſo verſchwenderiſch ſorgt, durch die ungeheure Ueberzahl der Keime und die große Macht des Befruchtungstriebes. Hingegen hat das Individuum für ſie keinen Werth und kann ihn nicht haben, da unendliche Zeit, unendlicher Raum und in dieſen unendliche Zahl möglicher Individuen ihr Reich ſind; daher ſie ſtets bereit iſt, das Individuum fallen zu laſſen, welches demnach nicht nur auf tauſendfache Weiſe, durch die unbedeutendeſten Zufälle dem Untergang ausgeſetzt, ſondern ihm ſchon urſprünglich beſtimmt iſt und ihm von der Natur ſelbſt entgegengeführt wird, von dem Augenblick an, wo es der Erhaltung der Gattung gedient hat. Ganz naiv ſpricht hiedurch die Natur ſelbſt die große Wahrheit aus, daß nur die Ideen, nicht die Individuen eigentliche Realität haben, d. h. vollkommene Objektität des Willens ſind. Da nun der Menſch die Natur ſelbſt,

und zwar im höchſten Grade ihres Selbſtbewußtſeyns iſt, die Natur aber nur der objektivirte Wille zum Leben iſt; ſo mag der Menſch, wenn er dieſen Geſichtspunkt gefaßt hat und dabei ſtehen bleibt, allerdings und mit Recht ſich über ſeinen und ſeiner Freunde Tod tröſten, durch den Rückblick auf das unſterbliche Leben der Natur, die er ſelbſt iſt. So folglich iſt Schiwa mit dem Lingam, ſo jene antiken Sarkophage zu verſtehen, die mit ihren Bildern des glühendeſten Lebens dem klagenden Betrachter zurufen: Natura non contristatur.

Daß Zeugung und Tod als etwas zum Leben Gehöriges und dieſer Erſcheinung des Willens Weſentliches zu betrachten ſind, geht auch daraus hervor, daß Beide ſich uns als die nur höher potenzirten Ausdrücke Deſſen, woraus auch das ganze übrige Leben beſteht, darſtellen. Dieſes nämlich iſt durch und durch nichts Anderes, als ein ſteter Wechſel der Materie, unter dem feſten Beharren der Form: und eben das iſt die Vergänglichkeit der Individuen, bei der Unvergänglichkeit der Gattung. Die beſtändige Ernährung und Reproduktion iſt nur dem Grade nach von der Zeugung, und die beſtändige Exkretion nur dem Grade nach vom Tode verſchieden. Erſteres zeigt ſich am einfachſten und deutlichſten bei der Pflanze. Dieſe iſt durch und durch nur die ſtete Wiederholung des ſelben Triebes, ihrer einfachſten Faſer, die ſich zu Blatt und Zweig gruppirt; iſt ein ſyſtematiſches Aggregat gleichartiger, einander tragender Pflanzen, deren beſtändige Wiedererzeugung ihr einziger Trieb iſt: zur vollſtändigern Befriedigung deſſelben ſteigert ſie ſich, mittelſt der Stufenleiter der Metamorphoſe, endlich bis zur Blüthe und Frucht, jenem Kompendium ihres Daſeyns und Strebens, in welchem ſie nun auf einem kürzern Wege Das erlangt, was ihr einziges Ziel iſt, und nunmehr mit Einem Schlage tauſendfach vollbringt, was ſie bis dahin im Einzelnen wirkte: Wiederholung ihrer ſelbſt. Ihr Treiben bis zur Frucht verhält ſich zu dieſer, wie die Schrift zur Buchdruckerei. Offenbar iſt es beim Thiere ganz das Selbe. Der Ernährungsproceß iſt ein ſtetes Zeugen, der Zeugungsproceß ein höher potenzirtes Ernähren; die Wolluſt bei der Zeugung die höher potenzirte Behaglichkeit des Lebensgefühls. Andererſeits iſt die Exkretion, das ſtete Aushauchen und Abwerfen von Materie, das Selbe, was in erhöhter Potenz der Tod, der Gegenſatz der

Zeugung, ist. Wie wir nun hiebei allezeit zufrieden sind, die Form zu erhalten, ohne die abgeworfene Materie zu betrauern; so haben wir uns auf gleiche Weise zu verhalten, wenn im Tode das Selbe in erhöhter Potenz und im Ganzen geschieht, was täglich und stündlich im Einzelnen bei der Exkretion vor sich geht: wie wir beim erstern gleichgültig sind, sollten wir beim andern nicht zurückbeben. Von diesem Standpunkt aus erscheint es daher eben so verkehrt, die Fortdauer seiner Individualität zu verlangen, welche durch andere Individuen ersetzt wird, als den Bestand der Materie seines Leibes, die stets durch neue ersetzt wird: es erscheint eben so thöricht, Leichen einzubalsamiren, als es wäre, seine Auswürfe sorgfältig zu bewahren. Was das an den individuellen Leib gebundene individuelle Bewußtseyn betrifft, so wird es täglich durch den Schlaf gänzlich unterbrochen. Der tiefe Schlaf ist vom Tode, in welchen er oft, z. B. beim Erfrieren, ganz stetig übergeht, für die Gegenwart seiner Dauer, gar nicht verschieden, sondern nur für die Zukunft, nämlich in Hinsicht auf das Erwachen. Der Tod ist ein Schlaf, in welchem die Individualität vergessen wird: alles Andere erwacht wieder, oder vielmehr ist wach geblieben*).

Vor Allem müssen wir deutlich erkennen, daß die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder der Realität, eigentlich nur die Gegenwart ist, nicht Zukunft, noch

*) Auch kann folgende Betrachtung Dem, welchem sie nicht zu subtil ist, dienen, sich deutlich zu machen, daß das Individuum nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich ist. Jedes Individuum ist einerseits das Subjekt des Erkennens, d. h. die ergänzende Bedingung der Möglichkeit der ganzen objektiven Welt, und andererseits einzelne Erscheinung des Willens, desselben, der sich in jedem Dinge objektivirt. Aber diese Duplicität unseres Wesens ruht nicht in einer für sich bestehenden Einheit: sonst würden wir uns unserer selbst an uns selbst und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens bewußt werden können: dies können wir aber schlechterdings nicht, sondern sobald wir, um es zu versuchen, in uns gehen und uns, indem wir das Erkennen nach Innen richten, einmal völlig besinnen wollen; so verlieren wir uns in eine bodenlose Leere, finden uns gleich der gläsernen Hohlkugel, aus deren Leere eine Stimme spricht, deren Ursache aber nicht darin anzutreffen ist, und indem wir so uns selbst ergreifen wollen, erhaschen wir, mit Schaudern, nichts, als ein bestandloses Gespenst.

Vergangenheit: dieſe ſind nur im Begriff, ſind nur im Zuſammenhange der Erkenntniß da, ſofern ſie dem Satz vom Grunde folgt. In der Vergangenheit hat kein Menſch gelebt, und in der Zukunft wird nie einer leben; ſondern die Gegenwart allein iſt die Form alles Lebens, iſt aber auch ſein ſicherer Beſitz, der ihm nie entriſſen werden kann. Die Gegenwart iſt immer da, ſammt ihrem Inhalt: Beide ſtehen feſt, ohne zu wanken; wie der Regenbogen auf dem Waſſerfall. Denn dem Willen iſt das Leben, dem Leben die Gegenwart ſicher und gewiß. Freilich, wenn wir zurückdenken an die verfloſſenen Jahrtauſende, an die Millionen von Menſchen, die in ihnen lebten; dann fragen wir: Was waren ſie? Was iſt aus ihnen geworden? — Aber wir dürfen dagegen nur die Vergangenheit unſeres eigenen Lebens uns zurückrufen und ihre Scenen lebhaft in der Phantaſie erneuern, und nun wieder fragen: Was war dies alles? Was iſt aus ihm geworden? — Wie mit ihm, ſo iſt es mit dem Leben jener Millionen. Oder ſollten wir meynen, die Vergangenheit erhielte dadurch, daß ſie durch den Tod beſiegelt iſt, ein neues Daſeyn? Unſere eigene Vergangenheit, auch die nächſte und der geſtrige Tag, iſt nur noch ein nichtiger Traum der Phantaſie, und das Selbe iſt die Vergangenheit aller jener Millionen. Was war? Was iſt? — Der Wille, deſſen Spiegel das Leben iſt, und das willensfreie Erkennen, welches in jenem Spiegel ihn deutlich erblickt. Wer Dies noch nicht erkannt hat, oder nicht erkennen will, muß zu jener obigen Frage nach dem Schickſal vergangener Geſchlechter, auch noch dieſe fügen: warum gerade er, der Fragende, ſo glücklich iſt, dieſe koſtbare, flüchtige, allein reale Gegenwart inne zu haben, während jene Hunderte von Menſchengeſchlechtern, ja auch die Helden und Weiſen jener Zeiten, in die Nacht der Vergangenheit geſunken und dadurch zu Nichts geworden ſind; er aber, ſein unbedeutendes Ich, wirklich da iſt? — oder kürzer, wenn gleich ſonderbar: warum dies Jetzt, ſein Jetzt, — doch gerade jetzt iſt und nicht auch ſchon längſt war? — Er ſieht, indem er ſo ſeltſam frägt, ſein Daſeyn und ſeine Zeit als unabhängig von einander an und jenes als in dieſe hineingeworfen: er nimmt eigentlich zwei Jetzt an, eines das dem Objekt, das andere, das dem Subjekt angehört, und wundert ſich über den glücklichen Zufall ihres Zuſammentreffens. In Wahrheit

aber macht (wie in der Abhandlung über den Satz vom Grunde gezeigt ist) nur der Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt, welches keine Gestaltung des Satzes vom Grunde zur Form hat, die Gegenwart aus. Nun ist aber alles Objekt der Wille, sofern er Vorstellung geworden, und das Subjekt ist das nothwendige Korrelat des Objekts; reale Objekte giebt es aber nur in der Gegenwart: Vergangenheit und Zukunft enthalten bloße Begriffe und Phantasmen, daher ist die Gegenwart die wesentliche Form der Erscheinung des Willens und von dieser unzertrennlich. Die Gegenwart allein ist Das, was immer da ist und unverrückbar feststeht. Empirisch aufgefaßt das Flüchtigste von Allem, stellt sie dem metaphysischen Blick, der über die Formen der empirischen Anschauung hinwegsieht, sich als das allein Beharrende dar, das Nunc stans der Scholastiker. Die Quelle und der Träger ihres Inhalts ist der Wille zum Leben, oder das Ding an sich, — welches wir sind. Das, was immerfort wird und vergeht, indem es entweder schon gewesen ist, oder noch kommen soll, gehört der Erscheinung als solcher an, vermöge ihrer Formen, welche das Entstehen und Vergehen möglich machen. Demnach denke man: Quid fuit? — Quod est. — Quid erit? — Quod fuit; und nehme es im strengen Sinne der Worte, verstehe also nicht simile sondern idem. Denn dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart gewiß. Daher auch kann Jeder sagen: „Ich bin ein für alle Mal Herr der Gegenwart, und durch alle Ewigkeit wird sie mich begleiten, wie mein Schatten: demnach wundere ich mich nicht, wo sie nur hergekommen sei, und wie es zugehe, daß sie gerade jetzt sei." — Wir können die Zeit einem endlos drehenden Kreise vergleichen: die stets sinkende Hälfte wäre die Vergangenheit, die stets steigende die Zukunft; oben aber der untheilbare Punkt, der die Tangente berührt, wäre die ausdehnungslose Gegenwart: wie die Tangente nicht mit fortrollt, so auch nicht die Gegenwart, der Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt, das keine Form hat, weil es nicht zum Erkennbaren gehört, sondern Bedingung alles Erkennbaren ist. Oder: die Zeit gleicht einem unaufhaltsamen Strom, und die Gegenwart einem Felsen, an dem sich jener bricht, aber nicht ihn mit fortreißt. Der Wille,

als Ding an ſich, iſt ſo wenig, als das Subjekt der Erkenntniß, welches zuletzt doch in gewiſſem Betracht er ſelbſt oder ſeine Aeußerung iſt, dem Satze vom Grunde unterworfen; und wie dem Willen das Leben, ſeine eigene Erſcheinung, gewiß iſt, ſo iſt es auch die Gegenwart, die einzige Form des wirklichen Lebens. Wir haben demnach nicht nach der Vergangenheit vor dem Leben, noch nach der Zukunft nach dem Tode zu forſchen: vielmehr haben wir als die einzige Form, in welcher der Wille ſich erſcheint, die Gegenwart zu erkennen*); ſie wird ihm nicht entrinnen, aber er ihr wahrlich auch nicht. Wen daher das Leben, wie es iſt, befriedigt, wer es auf alle Weiſe bejaht, der kann es mit Zuverſicht als endlos betrachten und die Todesfurcht als eine Täuſchung bannen, welche ihm die ungereimte Furcht eingiebt, er könne der Gegenwart je verluſtig werden, und ihm eine Zeit vorſpiegelt ohne eine Gegenwart darin: eine Täuſchung, welche in Hinſicht auf die Zeit Das iſt, was in Hinſicht auf den Raum jene andere, vermöge welcher Jeder, in ſeiner Phantaſie, die Stelle auf der Erdkugel, welche er gerade einnimmt, als das Oben und alles Uebrige als das Unten anſieht: eben ſo knüpft Jeder die Gegenwart an ſeine Individualität und meint, mit dieſer verlöſche alle Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft ſeien nun ohne dieſelbe. Wie aber auf der Erdkugel überall oben iſt, ſo iſt auch die Form alles Lebens Gegenwart, und den Tod fürchten, weil er uns die Gegenwart entreißt, iſt nicht weiſer, als fürchten, man könne von der runden Erdkugel, auf welcher man glücklicherweiſe nun gerade oben ſteht, hinuntergleiten. Der Objektivation des Willens iſt die Form der Gegenwart weſentlich, welche als ausdehnungsloſer Punkt die nach beiden Seiten unendliche Zeit ſchneidet und unverrückbar feſt ſteht, gleich einem immerwährenden Mittag, ohne kühlenden Abend; wie die wirkliche Sonne ohne Unterlaß brennt, während ſie nur ſcheinbar in den Schooß der Nacht ſinkt: daher, wenn ein Menſch den Tod als ſeine Vernichtung fürchtet, es nicht anders iſt, als wenn man dächte, die Sonne könne am

*) Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio; sed *Nunc stans;* i. e. idem nobis *Nunc* esse, quod erat *Nunc* Adamo: i. e. inter *nunc* et *tunc* nullam esse differentiam. *Hobbes,* Leviathan, c. 46.

Abend klagen: „Wehe mir! ich gehe unter in ewige Nacht.“*) Hingegen auch umgekehrt: wen die Laſten des Lebens drücken, wer zwar wohl das Leben möchte und es bejaht, aber die Quaalen deſſelben verabſcheut, und beſonders das harte Loos, das gerade ihm zugefallen iſt, nicht länger tragen mag: ein ſolcher hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann ſich nicht durch Selbſtmord retten; nur mit falſchem Scheine lockt ihn der finſtere kühle Orkus als Hafen der Ruhe. Die Erde wälzt ſich vom Tage in die Nacht; das Individuum ſtirbt: aber die Sonne ſelbſt brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag. Dem Willen zum Leben iſt das Leben gewiß: die Form des Lebens iſt Gegenwart ohne Ende; gleichviel wie die Individuen, Erſcheinungen der Idee, in der Zeit entſtehen und vergehen, flüchtigen Träumen zu vergleichen. — Der Selbſtmord erſcheint uns alſo ſchon hier als eine vergebliche und darum thörichte Handlung: wenn wir in unſerer Betrachtung weiter vorgedrungen ſeyn werden, wird er ſich uns in einem noch ungünſtigern Lichte darſtellen.

Die Dogmen wechſeln und unſer Wiſſen iſt trüglich; aber die Natur irrt nicht: ihr Gang iſt ſicher und ſie verbirgt ihn nicht. Jedes iſt ganz in ihr, und ſie iſt ganz in Jedem. In jedem Thier hat ſie ihren Mittelpunkt: es hat ſeinen Weg ſicher ins Daſeyn gefunden, wie es ihn ſicher hinausfinden wird: inzwiſchen lebt es furchtlos vor der Vernichtung und unbeſorgt, getragen durch das Bewußtſeyn, daß es die Natur ſelbſt iſt und

*) In Eckermann's „Geſprächen mit Goethe“ (zweite Auflage, Bd. 1, S. 154) ſagt Goethe: „Unſer Geiſt iſt ein Weſen ganz unzerſtörbarer Natur: es iſt ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es iſt der Sonne ähnlich, die bloß unſern irdiſchen Augen unterzugehen ſcheint, die aber eigentlich nie untergeht, ſondern unaufhörlich fortleuchtet.“ — Goethe hat das Gleichniß von mir; nicht etwan ich von ihm. Ohne Zweifel gebraucht er es, in dieſem 1824 gehaltenen Geſpräch, in Folge einer, vielleicht unbewußten, Reminiscenz obiger Stelle; da ſolche, mit den ſelben Worten wie hier, in der erſten Auflage, S. 401, ſteht; auch ebendaſelbſt S. 528, wie hier am Schluſſe des §. 65, wiederkehrt. Jene erſte Auflage war ihm im December 1818 überſandt worden, und im März 1819 ließ er mir nach Neapel, wo ich mich damals befand, ſeinen Beifall, durch meine Schweſter, brieflich berichten, und hatte einen Zettel beigelegt, worauf er die Zahlen einiger Seiten, welche ihm beſonders gefallen, angemerkt hatte: alſo hatte er mein Buch geleſen.

wie sie unvergänglich. Der Mensch allein trägt in abstrakten Begriffen die Gewißheit seines Todes mit sich herum: diese kann ihn dennoch, was sehr seltsam ist, nur auf einzelne Augenblicke, wo ein Anlaß sie der Phantasie vergegenwärtigt, ängstigen. Gegen die mächtige Stimme der Natur vermag die Reflexion wenig. Auch in ihm, wie im Thiere, das nicht denkt, waltet als dauernder Zustand jene, aus dem innersten Bewußtseyn, daß er die Natur, die Welt selbst ist, entspringende Sicherheit vor, vermöge welcher keinen Menschen der Gedanke des gewissen und nie fernen Todes merklich beunruhigt, sondern jeder dahinlebt, als müsse er ewig leben; was so weit geht, daß sich sagen ließe, keiner habe eine eigentlich lebendige Ueberzeugung von der Gewißheit seines Todes, da sonst zwischen seiner Stimmung und der des verurtheilten Verbrechers kein so großer Unterschied seyn könnte; sondern jeder erkenne zwar jene Gewißheit in abstracto und theoretisch an, lege sie jedoch, wie andere theoretische Wahrheiten, die aber auf die Praxis nicht anwendbar sind, bei Seite, ohne sie irgend in sein lebendiges Bewußtseyn aufzunehmen. Wer diese Eigenthümlichkeit der menschlichen Sinnesart wohl beachtet, wird einsehen, daß die psychologischen Erklärungsarten derselben, aus der Gewohnheit und dem Sichzufriedengeben über das Unvermeidliche, keineswegs ausreichen, sondern der Grund derselben der angegebene, tiefer liegende ist. Aus demselben ist es auch zu erklären, warum zu allen Zeiten, bei allen Völkern, Dogmen von irgend einer Art von Fortdauer des Individuums nach dem Tode sich finden und in Ansehen stehen, da doch die Beweise dafür immer höchst unzulänglich seyn mußten, die für das Gegentheil aber stark und zahlreich, ja, dieses eigentlich keines Beweises bedarf, sondern vom gesunden Verstande als Thatsache erkannt wird und als solche bekräftigt durch die Zuversicht, daß die Natur so wenig lügt als irrt, sondern ihr Thun und Wesen offen darlegt, sogar naiv ausspricht, während nur wir selbst es durch Wahn verfinstern, um herauszudeuten was unserer beschränkten Ansicht eben zusagt.

Was aber wir jetzt zum deutlichen Bewußtseyn gebracht haben, daß, wiewohl die einzelne Erscheinung des Willens zeitlich anfängt und zeitlich endet, der Wille selbst, als Ding an sich, hievon nicht getroffen wird, noch auch das Korrelat alles

Objekts, das erkennende, nie erkannte Subjekt, und daß dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß ist: — dies ist nicht jenen Lehren von der Fortdauer beizuzählen. Denn dem Willen, als Ding an sich betrachtet, wie auch dem reinen Subjekt des Erkennens, dem ewigen Weltauge, kommt so wenig ein Beharren als ein Vergehen zu, da dieses in der Zeit allein gültige Bestimmungen sind, jene aber außer der Zeit liegen. Daher kann der Egoismus des Individuums (dieser einzelnen vom Subjekt des Erkennens beleuchteten Willenserscheinung) für seinen Wunsch, sich eine unendliche Zeit hindurch zu behaupten, aus unserer dargelegten Ansicht so wenig Nahrung und Trost schöpfen, als er es könnte aus der Erkenntniß, daß nach seinem Tode doch die übrige Außenwelt in der Zeit fortbestehen wird, welches nur der Ausdruck eben derselben Ansicht, aber objektiv und daher zeitlich betrachtet, ist. Denn zwar ist Jeder nur als Erscheinung vergänglich, hingegen als Ding an sich zeitlos, also auch endlos; aber auch nur als Erscheinung ist er von den übrigen Dingen der Welt verschieden, als Ding an sich ist er der Wille der in Allem erscheint, und der Tod hebt die Täuschung auf, die sein Bewußtseyn von dem der Uebrigen trennt: dies ist die Fortdauer. Sein Nichtberührtwerden vom Tode, welches ihm nur als Ding an sich zukommt, fällt für die Erscheinung mit der Fortdauer der übrigen Außenwelt zusammen*). Daher auch kommt es, daß das innige und bloß gefühlte Bewußtseyn Dessen, was wir soeben zur deutlichen Erkenntniß erhoben haben, zwar, wie gesagt, verhindert, daß der Gedanke des Todes sogar dem vernünftigen Wesen das Leben nicht vergiftet, indem solches Bewußtseyn die Basis jenes Lebensmuthes ist, der alles Lebendige aufrecht erhält und munter fortleben läßt, als gäbe es keinen Tod, solange nämlich, als es das Leben im Auge hat und auf dieses gerichtet ist; aber hiedurch wird nicht verhindert, daß wann der Tod im Ein-

*) Im Veda ist dies dadurch ausgedrückt, daß gesagt wird, indem ein Mensch sterbe, werde seine Sehkraft Eins mit der Sonne, sein Geruch mit der Erde, sein Geschmack mit dem Wasser, sein Gehör mit der Luft, seine Rede mit dem Feuer u. s. w. (Oupnek'hat, Bd. 1, S. 249 ff.) — wie auch dadurch, daß, in einer besondern Förmlichkeit, der Sterbende seine Sinne und gesammten Fähigkeiten einzeln seinem Sohne übergiebt, als in welchem sie nun fortleben sollen. (Ebendas., Bd. 2, S. 82 ff.)

zelnen und in der Wirklichkeit, oder auch nur in der Phantaſie, an das Individuum herantritt und dieſes nun ihn ins Auge faſſen muß, es nicht von Todesangſt ergriffen würde und auf alle Weiſe zu entfliehen ſuchte. Denn wie, ſolange ſeine Erkenntniß auf das Leben als ſolches gerichtet war, es in demſelben auch die Unvergänglichkeit erkennen mußte, ſo muß, wann der Tod ihm vor die Augen tritt, es dieſen erkennen für Das, was er iſt, das zeitliche Ende der einzelnen zeitlichen Erſcheinung. Was wir im Tode fürchten, iſt keineswegs der Schmerz: denn theils liegt dieſer offenbar dieſſeit des Todes; theils fliehen wir oft vor dem Schmerz zum Tode, eben ſo wohl als wir auch umgekehrt bisweilen den entſetzlichſten Schmerz übernehmen, um nur dem Tode, wiewohl er ſchnell und leicht wäre, noch eine Weile zu entgehen. Wir unterſcheiden alſo Schmerz und Tod als zwei ganz verſchiedene Uebel: was wir im Tode fürchten, iſt in der That der Untergang des Individuums, als welcher er ſich unverhohlen kund giebt, und da das Individuum der Wille zum Leben ſelbſt in einer einzelnen Objektivation iſt, ſträubt ſich ſein ganzes Weſen gegen den Tod. — Wo nun ſolchermaaßen das Gefühl uns hülflos Preis giebt, kann jedoch die Vernunft eintreten und die widrigen Eindrücke deſſelben großentheils überwinden, indem ſie uns auf einen höhern Standpunkt ſtellt, wo wir ſtatt des Einzelnen nunmehr das Ganze im Auge haben. Darum könnte eine philoſophiſche Erkenntniß des Weſens der Welt, die bis zu dem Punkt, auf welchem wir jetzt in unſerer Betrachtung ſtehen, gekommen wäre, aber nicht weiter gienge, ſelbſt ſchon auf dieſem Standpunkte die Schrecken des Todes überwinden, in dem Maaß, als im gegebenen Individuum die Reflexion Macht hätte über das unmittelbare Gefühl. Ein Menſch, der die bisher vorgetragenen Wahrheiten ſeiner Sinnesart feſt einverleibt hätte, nicht aber zugleich durch eigene Erfahrung, oder durch eine weitergehende Einſicht, dahin gekommen wäre, in allem Leben dauerndes Leiden als weſentlich zu erkennen; ſondern der im Leben Befriedigung fände, dem vollkommen wohl darin wäre, und der, bei ruhiger Ueberlegung, ſeinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren, von endloſer Dauer, oder von immer neuer Wiederkehr wünſchte, und deſſen Lebensmuth ſo groß wäre, daß er, gegen die Genüſſe des Lebens, alle Beſchwerde und Pein, der es unterworfen iſt,

willig und gern mit in den Kauf nähme; ein ſolcher ſtände, „mit feſten markigen Knochen auf der wohlgegründeten, dauernden Erde“ und hätte nichts zu fürchten: gewaffnet mit der Erkenntniß, die wir ihm beilegen, ſähe er dem auf den Flügeln der Zeit heraneilenden Tode gleichgültig entgegen, ihn betrachtend als einen falſchen Schein, ein ohnmächtiges Geſpenſt, Schwache zu ſchrecken, das aber keine Gewalt über den hat, der da weiß, daß ja er ſelbſt jener Wille iſt, deſſen Objektivation oder Abbild die ganze Welt iſt, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleinige Form der Erſcheinung des Willens, den daher keine unendliche Vergangenheit oder Zukunft, in denen er nicht wäre, ſchrecken kann, da er dieſe als das eitle Blendwerk und Gewebe der Maja betrachtet, der daher ſo wenig den Tod zu fürchten hätte, wie die Sonne die Nacht. — Auf dieſen Standpunkt ſtellt im Bhagavat Gita, Kriſchna ſeinen angehenden Zögling den Ardſchun, als dieſer beim Anblick der ſchlagfertigen Heere (auf etwas ähnliche Art wie Xerxes) von Wehmuth ergriffen wird, verzagen und vom Kampfe ablaſſen will, um den Untergang ſo vieler Tauſende zu verhüten: Kriſchna ſtellt ihn auf jenen Standpunkt, und der Tod jener Tauſende kann ihn nicht mehr aufhalten: er giebt das Zeichen zur Schlacht. — Dieſen Standpunkt auch bezeichnet Goethe's Prometheus, beſonders wenn er ſagt:

„Hier ſitz ich, forme Menſchen
Nach meinem Bilde,
Ein Geſchlecht, das mir gleich ſei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!“

Auf dieſen Standpunkt könnte auch die Philoſophie des Bruno und die des Spinoza denjenigen führen, dem ihre Fehler und Unvollkommenheiten die Ueberzeugung nicht ſtörten oder ſchwächten. Eine eigentliche Ethik hat die des Bruno nicht, und die in der Philoſophie des Spinoza geht gar nicht aus dem Weſen ſeiner Lehre hervor, ſondern iſt, obwohl an ſich lobenswerth und ſchön, doch nur mittelſt ſchwacher und handgreiflicher Sophismen daran geheftet. — Auf dem bezeichneten Standpunkt endlich

würden wohl viele Menschen stehen, wenn ihre Erkenntniß mit ihrem Wollen gleichen Schritt hielte, d. h. wenn sie im Stande wären, frei von jedem Wahn, sich selbst klar und deutlich zu werden. Denn dieses ist, für die Erkenntniß, der Standpunkt der gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben.

Der Wille bejaht sich selbst, besagt: indem in seiner Objektität, d. i. der Welt und dem Leben, sein eigenes Wesen ihm als Vorstellung vollständig und deutlich gegeben wird, hemmt diese Erkenntniß sein Wollen keineswegs; sondern eben dieses so erkannte Leben wird auch als solches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang, so jetzt mit Erkenntniß, bewußt und besonnen. — Das Gegentheil hievon, die Verneinung des Willens zum Leben, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als Motive des Wollens wirken, sondern die ganze, durch Auffassung der Ideen erwachsene Erkenntniß des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum Quietiv des Willens wird und so der Wille frei sich selbst aufhebt. Diese ganz unbekannten und in diesem allgemeinen Ausdruck schwerlich verständlichen Begriffe werden hoffentlich deutlich werden, durch die bald folgende Darstellung der Phänomene, hier Handlungsweisen, in welchen sich einerseits die Bejahung, in ihren verschiedenen Graden, und andererseits die Verneinung ausspricht. Denn beide gehen zwar von der Erkenntniß aus, aber nicht von einer abstrakten, die sich in Worten, sondern von einer lebendigen, die sich durch die That und den Wandel allein ausdrückt und unabhängig bleibt von den Dogmen, welche dabei, als abstrakte Erkenntniß, die Vernunft beschäftigen. Beide darzustellen und zur deutlichen Erkenntniß der Vernunft zu bringen, kann allein mein Zweck seyn, nicht aber eine oder die andere vorzuschreiben oder anzuempfehlen, welches so thöricht wie zwecklos wäre, da der Wille an sich der schlechthin freie, sich ganz allein selbst bestimmende ist und es kein Gesetz für ihn giebt. — Diese Freiheit und ihr Verhältniß zur Nothwendigkeit müssen wir jedoch zuvörderst und ehe wir zur besagten Auseinandersetzung schreiten, erörtern und genauer bestimmen, sodann auch noch über das Leben, dessen Bejahung und Verneinung unser Problem ist, einige allgemeine, auf den Willen und dessen Objekte sich be-

ziehende Betrachtungen anſtellen, durch welches Alles wir uns die beabſichtigte Erkenntniß der ethiſchen Bedeutung der Handlungsweiſen, ihrem innerſten Weſen nach, erleichtern werden.

Da, wie geſagt, dieſe ganze Schrift nur die Entfaltung eines einzigen Gedankens iſt; ſo folgt hieraus, daß alle ihre Theile die innigſte Verbindung unter einander haben und nicht bloß ein jeder zum nächſtvorhergehenden in nothwendiger Beziehung ſteht und daher zunächſt nur ihn als dem Leſer erinnerlich vorausſetzt, wie es der Fall iſt bei allen Philoſophien, die bloß aus einer Reihe von Folgerungen beſtehen; ſondern daß jeder Theil des ganzen Werks jedem andern verwandt iſt und ihn vorausſetzt, weshalb verlangt wird, daß dem Leſer nicht nur das zunächſt Vorhergegangene, ſondern auch jedes Frühere erinnerlich ſei, ſo daß er es an das jedesmal Gegenwärtige, ſoviel Anderes auch dazwiſchen ſteht, zu knüpfen vermag; eine Zumuthung, die auch Platon, durch die vielverſchlungenen Irrgänge ſeiner Dialogen, welche erſt nach langen Epiſoden den Hauptgedanken, eben dadurch nun aufgeklärter, wiederaufnehmen, ſeinem Leſer gemacht hat. Bei uns iſt dieſe Zumuthung nothwendig, da die Zerlegung unſers einen und einzigen Gedankens in viele Betrachtungen, zwar zur Mittheilung das einzige Mittel, dem Gedanken ſelbſt aber nicht eine weſentliche, ſondern nur eine künſtliche Form iſt. — Zur Erleichterung der Darſtellung und ihrer Auffaſſung dient die Sonderung von vier Hauptgeſichtspunkten, in vier Büchern, und die ſorgfältigſte Verknüpfung des Verwandten und Homogenen: dennoch läßt der Stoff eine Fortſchreitung in gerader Linie, dergleichen die hiſtoriſche iſt, durchaus nicht zu, ſondern macht eine mehr verſchlungene Darſtellung und eben dieſe ein wiederholtes Studium des Buchs nothwendig, durch welches allein der Zuſammenhang jedes Theils mit jedem andern deutlich wird und nun erſt alle zuſammen ſich wechſelſeitig beleuchten und vollkommen hell werden*).

§. 55.

Daß der Wille als ſolcher *frei* ſei, folgt ſchon daraus, daß er, nach unſerer Anſicht, das Ding an ſich, der Gehalt aller Er-

*) Hiezu Kap. 41—44 des zweiten Bandes.

ſcheinung iſt. Dieſe hingegen kennen wir als durchweg dem Satz vom Grunde unterworfen, in ſeinen vier Geſtaltungen: und da wir wiſſen, daß Nothwendigkeit durchaus identiſch iſt mit Folge aus gegebenem Grunde, und beides Wechſelbegriffe ſind; ſo iſt Alles was zur Erſcheinung gehört, d. h. Objekt für das als Individuum erkennende Subjekt iſt, einerſeits Grund, andererſeits Folge, und in dieſer letztern Eigenſchaft durchweg nothwendig beſtimmt, kann daher in keiner Beziehung anders ſeyn, als es iſt. Der ganze Inhalt der Natur, ihre geſammten Erſcheinungen, ſind alſo durchaus nothwendig, und die Nothwendigkeit jedes Theils, jeder Erſcheinung, jeder Begebenheit, läßt ſich jedesmal nachweiſen, indem der Grund zu finden ſeyn muß, von dem ſie als Folge abhängt. Dies leidet keine Ausnahme: es folgt aus der unbeſchränkten Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Andererſeits nun aber iſt uns dieſe nämliche Welt, in allen ihren Erſcheinungen, Objektität des Willens, welcher, da er nicht ſelbſt Erſcheinung, nicht Vorſtellung oder Objekt, ſondern Ding an ſich iſt, auch nicht dem Satz vom Grunde, der Form alles Objekts, unterworfen, alſo nicht als Folge durch einen Grund beſtimmt iſt, alſo keine Nothwendigkeit kennt, d. h. *frei* iſt. Der Begriff der Freiheit iſt alſo eigentlich ein negativer, indem ſein Inhalt bloß die Verneinung der Nothwendigkeit, d. h. des dem Satz vom Grund gemäßen Verhältniſſes der Folge zu ihrem Grunde iſt. — Hier liegt nun aufs Deutlichſte vor uns der Einheitspunkt jenes großen Gegenſatzes, die Vereinigung der Freiheit mit der Nothwendigkeit, wovon in neuerer Zeit oft, doch, ſo viel mir bekannt, nie deutlich und gehörig geredet worden. Jedes Ding iſt als Erſcheinung, als Objekt, durchweg nothwendig: daſſelbe iſt *an ſich* Wille, und dieſer iſt völlig frei, für alle Ewigkeit. Die Erſcheinung, das Objekt, iſt nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen beſtimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Daſeyn überhaupt aber dieſes Objekts und die Art ſeines Daſeyns, d. h. die Idee, welche in ihm ſich offenbart, oder mit anderen Worten, ſein Charakter, iſt unmittelbar Erſcheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieſes Willens, könnte es alſo überhaupt nicht daſeyn, oder auch urſprünglich und weſentlich ein ganz Anderes ſeyn; wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied iſt, die aber ſelbſt Er-

ſcheinung deſſelben Willens iſt, eine ganz andere wäre: aber einmal da und vorhanden, iſt es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr ſtets nothwendig beſtimmt und kann demnach weder ein Anderes werden, d. h. ſich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verſchwinden. Der Menſch iſt, wie jeder andere Theil der Natur, Objektität des Willens: daher gilt alles Geſagte auch von ihm. Wie jedes Ding in der Natur ſeine Kräfte und Qualitäten hat, die auf beſtimmte Einwirkung beſtimmt reagiren und ſeinen Charakter ausmachen; ſo hat auch er ſeinen Charakter, aus dem die Motive ſeine Handlungen hervorrufen, mit Nothwendigkeit. In dieſer Handlungsweiſe ſelbſt offenbart ſich ſein empiriſcher Charakter, in dieſem aber wieder ſein intelligibler Charakter, der Wille an ſich, deſſen determinirte Erſcheinung er iſt. Aber der Menſch iſt die vollkommenſte Erſcheinung des Willens, welche, um zu beſtehen, wie im zweiten Buche gezeigt, von einem ſo hohen Grade von Erkenntniß beleuchtet werden mußte, daß in dieſer ſogar eine völlig adäquate Wiederholung des Weſens der Welt, unter der Form der Vorſtellung, welches die Auffaſſung der Ideen, der reine Spiegel der Welt iſt, möglich ward, wie wir ſie im dritten Buche kennen gelernt haben. Im Menſchen alſo kann der Wille zum völligen Selbſtbewußtſeyn, zum deutlichen und erſchöpfenden Erkennen ſeines eigenen Weſens, wie es ſich in der ganzen Welt abſpiegelt, gelangen. Aus dem wirklichen Vorhandenſeyn dieſes Grades von Erkenntniß geht, wie wir im vorigen Buche ſahen, die Kunſt hervor. Am Ende unſerer ganzen Betrachtung wird ſich aber auch ergeben, daß durch die ſelbe Erkenntniß, indem der Wille ſie auf ſich ſelbſt bezieht, eine Aufhebung und Selbſtverneinung deſſelben, in ſeiner vollkommenſten Erſcheinung, möglich iſt: ſo daß die Freiheit, welche ſonſt, als nur dem Ding an ſich zukommend, nie in der Erſcheinung ſich zeigen kann, in ſolchem Fall auch in dieſer hervortritt und, indem ſie das der Erſcheinung zum Grunde liegende Weſen aufhebt, während dieſe ſelbſt in der Zeit noch fortdauert, einen Widerſpruch der Erſcheinung mit ſich ſelbſt hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbſtverleugnung darſtellt. Jedoch kann dieſes Alles erſt am Ende dieſes Buches ganz verſtändlich werden. — Vorläufig wird hiedurch nur allgemein angedeutet, wie der Menſch von

allen anderen Erſcheinungen des Willens ſich dadurch unterſcheidet, daß die Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, welche nur dem Willen als Ding an ſich zukommt und der Erſcheinung widerſpricht, dennoch bei ihm möglicherweiſe auch in der Erſcheinung eintreten kann, wo ſie aber dann nothwendig als ein Widerſpruch der Erſcheinung mit ſich ſelbſt ſich darſtellt. In dieſem Sinne kann nicht nur der Wille an ſich, ſondern ſogar der Menſch allerdings frei genannt und dadurch von allen anderen Weſen unterſchieden werden. Wie dies aber zu verſtehen ſei, kann erſt durch alles Nachfolgende deutlich werden, und für jetzt müſſen wir noch gänzlich davon abſehen. Denn zunächſt iſt der Irrthum zu verhüten, daß das Handeln des einzelnen, beſtimmten Menſchen keiner Nothwendigkeit unterworfen, d. h. die Gewalt des Motivs weniger ſicher ſei, als die Gewalt der Urſache, oder die Folge des Schluſſes aus den Prämiſſen. Die Freiheit des Willens als Dinges an ſich geht, ſofern wir, wie geſagt, vom obigen immer nur eine Ausnahme betreffenden Fall abſehen, keineswegs unmittelbar auf ſeine Erſcheinung über, auch da nicht, wo dieſe die höchſte Stufe der Sichtbarkeit erreicht, alſo nicht auf das vernünftige Thier mit individuellem Charakter, d. h. die Perſon. Dieſe iſt nie frei, obwohl ſie die Erſcheinung eines freien Willens iſt: denn eben von deſſen freiem Wollen iſt ſie die bereits determinirte Erſcheinung, und indem dieſe in die Form alles Objekts, den Satz vom Grunde, eingeht, entwickelt ſie zwar die Einheit jenes Willens in eine Vielheit von Handlungen, die aber, wegen der außerzeitlichen Einheit jenes Wollens an ſich, mit der Geſetzmäßigkeit einer Naturkraft ſich darſtellt. Da aber dennoch jenes freie Wollen es iſt, was in der Perſon und ihrem ganzen Wandel ſichtbar wird, ſich zu dieſem verhaltend wie der Begriff zur Definition; ſo iſt auch jede einzelne That derſelben dem freien Willen zuzuſchreiben und kündigt ſich dem Bewußtſeyn unmittelbar als ſolche an: daher hält, wie im zweiten Buche geſagt, Jeder a priori (d. h. hier nach ſeinem urſprünglichen Gefühl) ſich auch in den einzelnen Handlungen für frei, in dem Sinne, daß ihm, in jedem gegebenen Fall, jede Handlung möglich wäre, und erſt a posteriori, aus der Erfahrung und dem Nachdenken über die Erfahrung, erkennt er, daß ſein Handeln ganz nothwendig hervorgeht aus dem Zuſammentreffen des Cha-

rakters mit den Motiven. Daher kommt es, daß jeder Roheſte, ſeinem Gefühle folgend, die völlige Freiheit in den einzelnen Handlungen auf das heftigſte vertheidigt, während die großen Denker aller Zeiten, ja ſogar die tiefſinnigeren Glaubenslehren, ſie geleugnet haben. Wem es aber deutlich geworden, daß das ganze Weſen des Menſchen Wille und er ſelbſt nur Erſcheinung dieſes Willens iſt, ſolche Erſcheinung aber den Satz vom Grund zur nothwendigen, ſelbſt ſchon vom Subjekt aus erkennbaren Form hat, die für dieſen Fall ſich als Geſetz der Motivation geſtaltet, dem wird ein Zweifel an der Unausbleiblichkeit der That, bei gegebenem Charakter und vorliegendem Motiv, ſo vorkommen, wie ein Zweifel an der Uebereinſtimmung der drei Winkel des Dreiecks mit zwei rechten. — Die Nothwendigkeit des einzelnen Handelns hat Prieſtley in ſeiner „Doctrine of philosophical necessity" ſehr genügend dargethan; aber das Zuſammenbeſtehen dieſer Nothwendigkeit mit der Freiheit des Willens an ſich, d. h. außer der Erſcheinung, hat zuerſt Kant, deſſen Verdienſt hier beſonders groß iſt, nachgewieſen*), indem er den Unterſchied zwiſchen intelligiblem und empiriſchem Charakter aufſtellte, welchen ich ganz und gar beibehalte, da erſterer der Wille als Ding an ſich, ſofern er in einem beſtimmten Individuo, in beſtimmtem Grade erſcheint, letzterer aber dieſe Erſcheinung ſelbſt iſt, ſo wie ſie ſich in der Handlungsweiſe, der Zeit nach, und ſchon in der Korporiſation, dem Raume nach, darſtellt. Um das Verhältniß beider faßlich zu machen, iſt der beſte Ausdruck jener ſchon in der einleitenden Abhandlung gebrauchte, daß der intelligible Charakter jedes Menſchen als ein außerzeitlicher, daher untheilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten ſei, deſſen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erſcheinung der empiriſche Charakter iſt, wie er ſich in der ganzen Handlungsweiſe und im Lebenslaufe dieſes Menſchen erfahrungsmäßig darſtellt. Wie der ganze Baum nur die ſtets wiederholte Erſcheinung eines und deſſelben Triebes iſt, der ſich am einfachſten in der Faſer darſtellt und in der Zuſam-

*) „Kritik der reinen Vernunft", erſte Auflage, S. 532—558; fünfte Auflage, S. 560—586; und „Kritik der praktiſchen Vernunft", vierte Auflage, S. 169—179. — Roſenkranziſche Ausgabe, S. 224—231.

menſetzung zu Blatt, Stiel, Aſt, Stamm wiederholt und leicht darin zu erkennen iſt; ſo ſind alle Thaten des Menſchen nur die ſtets wiederholte, in der Form etwas abwechſelnde Aeußerung ſeines intelligiblen Charakters, und die aus der Summe derſelben hervorgehende Induktion giebt ſeinen empiriſchen Charakter. — Ich werde hier übrigens nicht Kants meiſterhafte Darſtellung umarbeitend wiederholen, ſondern ſetze ſie als bekannt voraus.

Im Jahr 1840 habe ich das wichtige Kapitel der Willensfreiheit gründlich und ausführlich behandelt, in meiner gekrönten Preisſchrift über dieſelbe, und habe namentlich den Grund der Täuſchung aufgedeckt, in Folge welcher man eine empiriſch gegebene abſolute Freiheit des Willens, alſo ein liberum arbitrium indifferentiae, im Selbſtbewußtſeyn, als Thatſache deſſelben, zu finden vermeint: denn gerade auf dieſen Punkt war, ſehr einſichtig, die Preisfrage gerichtet. Indem ich alſo den Leſer auf jene Schrift, imgleichen auf §. 10 der mit derſelben zuſammen, unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik", herausgegebenen Preisſchrift über die Grundlage der Moral verweiſe, laſſe ich die in der erſten Auflage an dieſer Stelle gegebene, noch unvollkommene Darſtellung der Nothwendigkeit der Willensakte jetzt ausfallen, und will ſtatt deſſen die oben erwähnte Täuſchung noch durch eine kurze Auseinanderſetzung erläutern, welche das neunzehnte Kapitel unſeres zweiten Bandes zu ihrer Vorausſetzung hat und daher in der erwähnten Preisſchrift nicht gegeben werden konnte.

Abgeſehen davon, daß, weil der Wille, als das wahre Ding an ſich, ein wirklich Urſprüngliches und Unabhängiges iſt, auch im Selbſtbewußtſeyn das Gefühl der Urſprünglichkeit und Eigenmächtigkeit ſeine, obwohl hier ſchon determinirten Akte begleiten muß, — entſteht der Schein einer empiriſchen Freiheit des Willens (ſtatt der transſcendentalen, die ihm allein beizulegen iſt), alſo einer Freiheit der einzelnen Thaten, aus der im neunzehnten Kapitel des zweiten Bandes, beſonders unter Nr. 3, dargelegten geſonderten und ſubordinirten Stellung des Intellekts gegen den Willen. Der Intellekt nämlich erfährt die Beſchlüſſe des Willens erſt a posteriori und empiriſch. Demnach hat er, bei einer vorliegenden Wahl, kein Datum darüber, wie der Wille ſich entſcheiden werde. Denn der intelligible Charakter, vermöge deſſen, bei

gegebenen Motiven, nur eine Entſcheidung möglich und dieſe demnach eine nothwendige iſt, fällt nicht in die Erkenntniß des Intellekts, ſondern bloß der empiriſche wird ihm, durch ſeine einzelnen Akte, ſucceſſiv bekannt. Daher alſo ſcheint es dem erkennenden Bewußtſeyn (Intellekt), daß, in einem vorliegenden Fall, dem Willen zwei entgegengeſetzte Entſcheidungen gleich möglich wären. Hiemit aber verhält es ſich gerade ſo, wie wenn man, bei einer ſenkrecht ſtehenden, aus dem Gleichgewicht und ins Schwanken gerathenen Stange, ſagt „ſie kann nach der rechten, oder nach der linken Seite umſchlagen", welches „kann" doch nur eine ſubjektive Bedeutung hat und eigentlich beſagt „hinſichtlich der uns bekannten Data": denn objektiv iſt die Richtung des Falls ſchon nothwendig beſtimmt, ſobald das Schwanken eintritt. So demnach iſt auch die Entſcheidung des eigenen Willens bloß für ſeinen Zuſchauer, den eigenen Intellekt, indeterminirt, mithin nur relativ und ſubjektiv, nämlich für das Subjekt des Erkennens; hingegen an ſich ſelbſt und objektiv iſt, bei jeder dargelegten Wahl, die Entſcheidung ſogleich determinirt und nothwendig. Nur kommt dieſe Determination erſt durch die erfolgende Entſcheidung ins Bewußtſeyn. Sogar einen empiriſchen Beleg hiezu erhalten wir, wann irgend eine ſchwierige und wichtige Wahl uns vorliegt, jedoch erſt unter einer Bedingung, die noch nicht eingetreten iſt, ſondern bloß zu hoffen ſteht; ſo daß wir vor der Hand nichts darin thun können, ſondern uns paſſiv verhalten müſſen. Jetzt überlegen wir, wozu wir uns entſchließen werden, wann die Umſtände eingetreten ſeyn werden, die uns eine freie Thätigkeit und Entſcheidung geſtatten. Meiſtens ſpricht nun für den einen der Entſchlüſſe mehr die weitſehende, vernünftige Ueberlegung, für den andern mehr die unmittelbare Neigung. Solange wir, gezwungen, paſſiv bleiben, ſcheint die Seite der Vernunft das Uebergewicht behalten zu wollen; allein wir ſehen voraus, wie ſtark die andere Seite ziehen wird, wann die Gelegenheit zum Handeln daſeyn wird. Bis dahin ſind wir eifrig bemüht, durch kalte Meditation des pro et contra, die beiderſeitigen Motive ins hellſte Licht zu ſtellen, damit jedes mit ſeiner ganzen Gewalt auf den Willen wirken könne, wann der Zeitpunkt daſeyn wird, und nicht etwan ein Fehler von Seiten des Intellekts den Willen verleite, ſich anders zu entſcheiden, als er würde, wenn Alles

gleichmäßig einwirkte. Dies deutliche Entfalten der gegenseitigen Motive ist nun aber Alles, was der Intellekt bei der Wahl thun kann. Die eigentliche Entscheidung wartet er so passiv und mit derselben gespannten Neugier ab, wie die eines fremden Willens. Ihm müssen daher, von seinem Standpunkt aus, beide Entscheidungen als gleich möglich erscheinen: dies nun eben ist der Schein der empirischen Freiheit des Willens. In die Sphäre des Intellekts tritt die Entscheidung freilich ganz empirisch, als endlicher Ausschlag der Sache; dennoch ist sie hervorgegangen aus der innern Beschaffenheit, dem intelligibeln Charakter, des individuellen Willens, in seinem Konflikt mit gegebenen Motiven, und daher mit vollkommener Nothwendigkeit. Der Intellekt kann dabei nichts weiter thun, als die Beschaffenheit der Motive allseitig und scharf beleuchten; nicht aber vermag er den Willen selbst zu bestimmen; da dieser ihm ganz unzugänglich, ja sogar, wie wir gesehen haben, unerforschlich ist.

Könnte ein Mensch, unter gleichen Umständen, das eine Mal so, das andere Mal anders handeln; so müßte sein Wille selbst sich inzwischen geändert haben und daher in der Zeit liegen, da nur in dieser Veränderung möglich ist: dann aber müßte entweder der Wille eine bloße Erscheinung, oder die Zeit eine Bestimmung des Dinges an sich seyn. Demnach dreht jener Streit über die Freiheit des einzelnen Thuns, über das liberum arbitrium indifferentiae, sich eigentlich um die Frage, ob der Wille in der Zeit liege, oder nicht. Ist er, wie es sowohl Kants Lehre, als meine ganze Darstellung nothwendig macht, das Ding an sich, außer der Zeit und jeder Form des Satzes vom Grunde; so muß nicht allein das Individuum in gleicher Lage stets auf gleiche Weise handeln, und nicht nur jede böse That der feste Bürge für unzählige andere seyn, die es vollbringen *muß* und nicht lassen *kann*; sondern es ließe sich auch, wie Kant sagt, wenn nur der empirische Charakter und die Motive vollständig gegeben wären, des Menschen Verhalten, auf die Zukunft, wie eine Sonnen- oder Mondfinsterniß ausrechnen. Wie die Natur konsequent ist, so ist es der Charakter: ihm gemäß muß jede einzelne Handlung ausfallen, wie jedes Phänomen dem Naturgesetz gemäß ausfällt: die Ursache im letztern Fall und das Motiv im erstern sind nur die Gelegenheitsursachen, wie im zweiten Buch

gezeigt worden. Der Wille, deſſen Erſcheinung das ganze Seyn und Leben des Menſchen iſt, kann ſich im einzelnen Fall nicht verleugnen, und was der Menſch im Ganzen will, wird er auch ſtets im Einzelnen wollen.

Die Behauptung einer empiriſchen Freiheit des Willens, eines liberi arbitrii indifferentiae, hängt auf das Genaueſte damit zuſammen, daß man das Weſen des Menſchen in eine *Seele* ſetzte, die urſprünglich ein *erkennendes*, ja eigentlich ein abſtrakt *denkendes* Weſen wäre und erſt in Folge hievon auch ein *wollendes*, daß man alſo den Willen ſekundärer Natur machte, ſtatt daß, in Wahrheit, die Erkenntniß dies iſt. Der Wille wurde ſogar als ein Denkakt betrachtet und mit dem Urtheil identifizirt, namentlich bei Carteſius und Spinoza. Danach nun wäre jeder Menſch Das, was er iſt, erſt in Folge ſeiner *Erkenntniß* geworden: er käme als moraliſche Null auf die Welt, erkennte die Dinge in dieſer, und beſchlöſſe darauf, Der oder Der zu ſeyn, ſo oder ſo zu handeln, könnte auch, in Folge neuer Erkenntniß, eine neue Handlungsweiſe ergreifen, alſo wieder ein Anderer werden. Ferner würde er danach zuvörderſt ein Ding für *gut* erkennen und in Folge hievon es wollen; ſtatt daß er zuvörderſt es *will* und in Folge hievon es *gut* nennt. Meiner ganzen Grundanſicht zufolge nämlich iſt jenes Alles eine Umkehrung des wahren Verhältniſſes. Der Wille iſt das Erſte und Urſprüngliche, die Erkenntniß bloß hinzugekommen, zur Erſcheinung des Willens, als ein Werkzeug derſelben, gehörig. Jeder Menſch iſt demnach Das, was er iſt, durch ſeinen Willen, und ſein Charakter iſt urſprünglich; da Wollen die Baſis ſeines Weſens iſt. Durch die hinzugekommene Erkenntniß erfährt er, im Laufe der Erfahrung, *was* er iſt, d. h. er lernt ſeinen Charakter kennen. Er *erkennt* ſich alſo in Folge und Gemäßheit der Beſchaffenheit ſeines Willens; ſtatt daß er, nach der alten Anſicht, *will* in Folge und Gemäßheit ſeines Erkennens. Nach dieſer dürfte er nur überlegen, *wie* er am liebſten ſeyn möchte, und er wäre es: das iſt ihre Willensfreiheit. Sie beſteht alſo eigentlich darin, daß der Menſch ſein eigenes Werk iſt, am Lichte der Erkenntniß. Ich hingegen ſage: er iſt ſein eigenes Werk vor aller Erkenntniß, und dieſe kommt bloß hinzu, es zu beleuchten. Darum kann er nicht beſchließen, ein Solcher oder Solcher zu

ſeyn, noch auch kann er ein Anderer werden; ſondern er iſt, ein für alle Mal, und erkennt ſucceſſive was er iſt. Bei Jenen will er was er erkennt; bei mir erkennt er was er will.

Die Griechen nannten den Charakter *ηθος* und die Aeußerungen deſſelben, d. i. die Sitten *ηθη*; dieſes Wort kommt aber von *εθος*, Gewohnheit: ſie hatten es gewählt, um die Konſtanz des Charakters metaphoriſch durch die Konſtanz der Gewohnheit auszudrücken. *Το γαρ ηθος απο του εθους εχει την επωνυμιαν. ηθικη γαρ καλειται δια το εθιζεσθαι* (a voce *εθος*, i. e. consuetudo, *ηθος* est appellatum: ethica ergo dicta est *απο του εθιζεσθαι*, sive ab assuescendo), ſagt Ariſtoteles. (Eth. magna, I, 6, S. 1186, und Eth. Eud., S. 1220, und Eth. Nic., S. 1103, ed. Ber.). Stobäos führt an: *οἱ δε κατα Ζηνωνα τροπικως· ηθος εστι πηγη βιου, αφ' ἡς αἱ κατα μερος πραξεις ρεουσι* (Stoici autem, Zenonis castra sequentes, metaphorice ethos definiunt vitae fontem, e quo singulae manant actiones.) II, Kap. 7. — In der Chriſtlichen Glaubenslehre finden wir das Dogma von der Prädeſtination, in Folge der Gnadenwahl und Ungnadenwahl (Röm. 9, 11—24), offenbar aus der Einſicht entſprungen, daß der Menſch ſich nicht ändert; ſondern ſein Leben und Wandel, d. i. ſein empiriſcher Charakter, nur die Entfaltung des intelligibeln iſt, die Entwickelung entſchiedener, ſchon im Kinde erkennbarer, unveränderlicher Anlagen, daher gleichſam ſchon bei ſeiner Geburt ſein Wandel feſt beſtimmt iſt und ſich bis ans Ende im Weſentlichen gleich bleibt. Dieſem ſtimmen auch wir bei; aber freilich die Konſequenzen, welche aus der Vereinigung dieſer ganz richtigen Einſicht mit den in der Jüdiſchen Glaubenslehre vorgefundenen Dogmen hervorgiengen und nun die allergrößte Schwierigkeit, den ewig unauflösbaren Gordiſchen Knoten gaben, um welchen ſich die allermeiſten Streitigkeiten der Kirche drehen, — übernehme ich nicht zu vertreten; da dieſes ſogar dem Apoſtel Paulus ſelbſt wohl ſchwerlich gelungen iſt, durch ſein zu dieſem Zweck aufgeſtelltes Gleichniß vom Töpfer: denn da wäre das Reſultat zuletzt doch kein anderes als:

„Es fürchte die Götter
Das Menſchengeſchlecht!
Sie halten die Herrſchaft

In ewigen Händen:
Und können sie brauchen
Wie's ihnen gefällt." —

Dergleichen Betrachtungen sind aber eigentlich unserm Gegenstande fremd. Vielmehr werden jetzt über das Verhältniß zwischen dem Charakter und dem Erkennen, in welchem alle seine Motive liegen, einige Erörterungen zweckmäßig seyn.

Da die Motive, welche die Erscheinung des Charakters, oder das Handeln, bestimmen, durch das Medium der Erkenntniß auf ihn einwirken, die Erkenntniß aber veränderlich ist, zwischen Irrthum und Wahrheit oft hin und her schwankt, in der Regel jedoch im Fortgange des Lebens immer mehr berichtigt wird, freilich in sehr verschiedenen Graden; so kann die Handlungsweise eines Menschen merklich verändert werden, ohne daß man daraus auf eine Veränderung seines Charakters zu schließen berechtigt wäre. Was der Mensch eigentlich und überhaupt will, die Anstrebung seines innersten Wesens und das Ziel, dem er ihr gemäß nachgeht, Dies können wir durch äußere Einwirkung auf ihn, durch Belehrung, nimmermehr ändern: sonst könnten wir ihn umschaffen. Seneka sagt vortrefflich: velle non discitur; wobei er die Wahrheit seinen Stoikern vorzieht, welche lehrten, *διδακτην ειναι την αρετην* (doceri posse virtutem). Von Außen kann auf den Willen allein durch Motive gewirkt werden. Diese können aber nie den Willen selbst ändern: denn sie selbst haben Macht über ihn nur unter der Voraussetzung, daß er gerade ein solcher ist, wie er ist. Alles, was sie können, ist also, daß sie die Richtung seines Strebens ändern, d. h. machen, daß er Das, was er unveränderlich sucht, auf einem andern Wege suche, als bisher. Daher kann Belehrung, verbesserte Erkenntniß, also Einwirkung von Außen, zwar ihn lehren, daß er in den Mitteln irrte, und kann demnach machen, daß er das Ziel, dem er, seinem inneren Wesen gemäß, einmal nachstrebt, auf einem ganz andern Wege, sogar in einem ganz andern Objekt als vorher verfolge: niemals aber kann sie machen, daß er etwas wirklich Anderes wolle, als er bisher gewollt hat; sondern dies bleibt unveränderlich, denn er ist ja nur dieses Wollen selbst, welches sonst aufgehoben werden müßte. Jenes Erstere inzwischen, die Modifikabilität der Erkenntniß und dadurch des Thuns, geht

ſo weit, daß er ſeinen unveränderlichen Zweck, er ſei z. B. Mohammeds Paradies, einmal in der wirklichen Welt, ein ander Mal in einer imaginären Welt zu erreichen ſucht, die Mittel hienach abmeſſend und daher das erſte Mal Klugheit, Gewalt und Betrug, das andere Mal Enthaltſamkeit, Gerechtigkeit, Almoſen, Wallfahrt nach Mecka anwendend. Sein Streben ſelbſt hat ſich aber deshalb nicht geändert, noch weniger er ſelbſt. Wenn alſo auch allerdings ſein Handeln ſehr verſchieden zu verſchiedenen Zeiten ſich darſtellt, ſo iſt ſein Wollen doch ganz daſſelbe geblieben. Velle non discitur.

Zur Wirkſamkeit der Motive iſt nicht bloß ihr Vorhandenſeyn, ſondern auch ihr Erkanntwerden erfordert: denn, nach einem ſchon einmal erwähnten ſehr guten Ausdruck der Scholaſtiker, causa finalis movet non secundum suum esse reale; sed secundum esse cognitum. Damit z. B. das Verhältniß, welches, in einem gegebenen Menſchen, Egoismus und Mitleid zu einander haben, hervortrete, iſt es nicht hinreichend, daß derſelbe etwan Reichthum beſitze und fremdes Elend ſehe; ſondern er muß auch wiſſen, was ſich mit dem Reichthum machen läßt, ſowohl für ſich, als für Andere; und nicht nur muß fremdes Leiden ſich ihm darſtellen, ſondern er muß auch wiſſen, was Leiden, aber auch was Genuß ſei. Vielleicht wußte er bei einem erſten Anlaß dieſes Alles nicht ſo gut, wie bei einem zweiten; und wenn er nun bei gleichem Anlaß verſchieden handelt, ſo liegt dies nur daran, daß die Umſtände eigentlich andere waren, nämlich dem Theil nach, der von ſeinem Erkennen derſelben abhängt, wenn ſie gleich dieſelben zu ſeyn ſcheinen. — Wie das Nichtkennen wirklich vorhandener Umſtände ihnen die Wirkſamkeit nimmt, ſo können andererſeits ganz imaginäre Umſtände wie reale wirken, nicht nur bei einer einzelnen Täuſchung, ſondern auch im Ganzen und auf die Dauer. Wird z. B. ein Menſch feſt überredet, daß jede Wohlthat ihm im künftigen Leben hundertfach vergolten wird; ſo gilt und wirkt eine ſolche Ueberzeugung ganz und gar wie ein ſicherer Wechſel auf ſehr lange Sicht, und er kann aus Egoismus geben, wie er, bei anderer Einſicht, aus Egoismus nehmen würde. Geändert hat er ſich nicht: velle non discitur. Vermöge dieſes großen Einfluſſes der Erkenntniß auf das Handeln, bei unveränderlichem Willen, geſchieht es, daß erſt allmälig der

Charakter ſich entwickelt und ſeine verſchiedenen Züge hervortreten. Daher zeigt er ſich in jedem Lebensalter verſchieden, und auf eine heftige, wilde Jugend kann ein geſetztes, mäßiges, männliches Alter folgen. Beſonders wird das Böſe des Charakters mit der Zeit immer mächtiger hervortreten; bisweilen aber auch werden Leidenſchaften, denen man in der Jugend nachgab, ſpäter freiwillig gezügelt, bloß weil die entgegengeſetzten Motive erſt jetzt in die Erkenntniß getreten ſind. Daher auch ſind wir Alle Anfangs unſchuldig, welches bloß heißt, daß weder wir, noch Andere das Böſe unſerer eigenen Natur kennen: erſt an den Motiven tritt es hervor, und erſt mit der Zeit treten die Motive in die Erkenntniß. Zuletzt lernen wir uns ſelbſt kennen, als ganz Andere, als wofür wir uns a priori hielten, und oft erſchrecken wir dann über uns ſelbſt.

Reue entſteht nimmermehr daraus, daß (was unmöglich) der Wille, ſondern daraus, daß die Erkenntniß ſich geändert hat. Das Weſentliche und Eigentliche von Dem, was ich jemals gewollt, muß ich auch noch wollen: denn ich ſelbſt bin dieſer Wille, der außer der Zeit und der Veränderung liegt. Ich kann daher nie bereuen, was ich gewollt, wohl aber was ich gethan habe; weil ich, durch falſche Begriffe geleitet, etwas Anderes that, als meinem Willen gemäß war. Die Einſicht hierin, bei richtigerer Erkenntniß, iſt die Reue. Dies erſtreckt ſich nicht etwan bloß auf die Lebensklugheit, auf die Wahl der Mittel und die Beurtheilung der Angemeſſenheit des Zwecks zu meinem eigentlichen Willen; ſondern auch auf das eigentlich Ethiſche. So kann ich z. B. egoiſtiſcher gehandelt haben, als meinem Charakter gemäß iſt, irre geführt durch übertriebene Vorſtellungen von der Noth, in der ich ſelbſt war, oder auch von der Liſt, Falſchheit, Bosheit Anderer, oder auch dadurch, daß ich übereilt, d. h. ohne Ueberlegung handelte, beſtimmt, nicht durch in abstracto deutlich erkannte, ſondern durch bloß anſchauliche Motive, durch den Eindruck der Gegenwart und durch den Affekt, den er erregte, und der ſo ſtark war, daß ich nicht eigentlich den Gebrauch meiner Vernunft hatte; die Rückkehr der Beſinnung iſt dann aber auch hier nur berichtigte Erkenntniß, aus welcher Reue hervorgehen kann, die ſich dann allemal durch Gutmachen des Geſchehenen, ſo weit es möglich iſt, kund giebt. Doch iſt zu bemerken, daß

man, um ſich ſelbſt zu täuſchen, ſich ſcheinbare Uebereilungen vorbereitet, die eigentlich heimlich überlegte Handlungen ſind. Denn wir betrügen und ſchmeicheln Niemanden durch ſo feine Kunſtgriffe, als uns ſelbſt. — Auch der umgekehrte Fall des Angeführten kann eintreten: mich kann ein zu gutes Zutrauen zu Anderen, oder Unkenntniß des relativen Werthes der Güter des Lebens, oder irgend ein abſtraktes Dogma, den Glauben an welches ich nunmehr verloren habe, verleiten, weniger egoiſtiſch zu handeln, als meinem Charakter gemäß iſt, und mir dadurch Reue anderer Art zu bereiten. Immer alſo iſt die Reue berichtigte Erkenntniß des Verhältniſſes der That zur eigentlichen Abſicht. — Wie dem Willen, ſofern er ſeine Ideen im Raum allein, d. h. durch die bloße Geſtalt offenbart, die ſchon von anderen Ideen, hier Naturkräften, beherrſchte Materie ſich widerſetzt und ſelten die Geſtalt, welche hier zur Sichtbarkeit ſtrebte, vollkommen rein und deutlich, d. h. ſchön, hervorgehen läßt; ſo findet ein analoges Hinderniß der in der Zeit allein, d. h. durch Handlungen ſich offenbarende Wille, an der Erkenntniß, die ihm ſelten die Data ganz richtig angiebt, wodurch dann die That nicht ganz genau dem Willen entſprechend ausfällt und daher Reue vorbereitet. Die Reue geht alſo immer aus berichtigter Erkenntniß, nicht aus der Aenderung des Willens hervor, als welche unmöglich iſt. Gewiſſensangſt über das Begangene iſt nichts weniger als Reue, ſondern Schmerz über die Erkenntniß ſeiner ſelbſt an ſich, d. h. als Wille. Sie beruht gerade auf der Gewißheit, daß man den ſelben Willen noch immer hat. Wäre er geändert und daher die Gewiſſensangſt bloße Reue, ſo höbe dieſe ſich ſelbſt auf: denn das Vergangene könnte dann weiter keine Angſt erwecken, da es die Aeußerungen eines Willens darſtellte, welcher nicht mehr der des Reuigen wäre. Wir werden weiter unten die Bedeutung der Gewiſſensangſt ausführlich erörtern.

Der Einfluß, den die Erkenntniß, als das Medium der Motive, zwar nicht auf den Willen ſelbſt, aber auf ſein Hervortreten in den Handlungen hat, begründet auch den Hauptunterſchied zwiſchen dem Thun der Menſchen und dem der Thiere, indem die Erkenntnißweiſe beider verſchieden iſt. Das Thier nämlich hat nur anſchauliche, der Menſch, durch die Vernunft, auch abſtrakte Vorſtellungen, Begriffe. Obgleich nun Thier und Menſch

mit gleicher Nothwendigkeit durch die Motive bestimmt werden, so hat doch der Mensch eine vollkommene Wahlentscheidung vor dem Thiere voraus, welche auch oft für eine Freiheit des Willens in den einzelnen Thaten angesehen worden, obwohl sie nichts Anderes ist, als die Möglichkeit eines ganz durchgekämpften Konflikts zwischen mehreren Motiven, davon das stärkere ihn dann mit Nothwendigkeit bestimmt. Hiezu nämlich müssen die Motive die Form abstrakter Gedanken angenommen haben; weil nur mittelst dieser eine eigentliche Deliberation, d. h. Abwägung entgegengesetzter Gründe zum Handeln, möglich ist. Beim Thier kann die Wahl nur zwischen anschaulich vorliegenden Motiven Statt haben, weshalb dieselbe auf die enge Sphäre seiner gegenwärtigen, anschaulichen Apprehension beschränkt ist. Daher kann die Nothwendigkeit der Bestimmung des Willens durch das Motiv, welche der der Wirkung durch die Ursache gleich ist, allein bei Thieren anschaulich und unmittelbar dargestellt werden, weil hier auch der Zuschauer die Motive so unmittelbar, wie ihre Wirkung vor Augen hat; während beim Menschen die Motive fast immer abstrakte Vorstellungen sind, deren der Zuschauer nicht theilhaft wird, und sogar dem Handelnden selbst die Nothwendigkeit ihres Wirkens sich hinter ihrem Konflikt verbirgt. Denn nur in abstracto können mehrere Vorstellungen, als Urtheile und Ketten von Schlüssen, im Bewußtseyn neben einander liegen und dann frei von aller Zeitbestimmung gegen einander wirken, bis das stärkere die übrigen überwältigt und den Willen bestimmt. Dies ist die vollkommene Wahlentscheidung, oder Deliberationsfähigkeit, welche der Mensch vor dem Thiere voraus hat, und wegen welcher man ihm Willensfreiheit beigelegt hat, vermeinend, sein Wollen sei ein bloßes Resultat der Operationen des Intellekts, ohne daß ein bestimmter Trieb demselben zur Basis diene; während, in Wahrheit, die Motivation nur wirkt auf der Grundlage und unter der Voraussetzung seines bestimmten Triebes, welcher bei ihm individuell, d. h. ein Charakter ist. Eine ausführlichere Darstellung jener Deliberationsfähigkeit und der durch sie herbeigeführten Verschiedenheit der menschlichen und thierischen Willkür findet man in den „Beiden Grundproblemen der Ethik" (erste Auflage, S. 35 ff.), worauf ich also hier verweise. Uebrigens gehört diese Deliberationsfähigkeit des Menschen auch zu

den Dingen, die ſein Daſeyn ſo ſehr viel quaalvoller, als das des Thieres machen; wie denn überhaupt unſere größten Schmerzen nicht in der Gegenwart, als anſchauliche Vorſtellungen oder unmittelbares Gefühl, liegen: ſondern in der Vernunft, als abſtrakte Begriffe, quälende Gedanken, von denen das allein in der Gegenwart und daher in beneidenswerther Sorgloſigkeit lebende Thier völlig frei iſt.

Die dargelegte Abhängigkeit der menſchlichen Deliberationsfähigkeit vom Vermögen des Denkens in abstracto, alſo auch des Urtheilens und Schließens, ſcheint es geweſen zu ſeyn, welche ſowohl den Carteſius, als den Spinoza verleitet hat, die Entſcheidungen des Willens zu identifiziren mit dem Vermögen zu bejahen und zu verneinen (Urtheilskraft), woraus Carteſius ableitete, daß der, bei ihm indifferent freie, Wille die Schuld auch alles theoretiſchen Irrthums trage; Spinoza hingegen, daß der Wille durch die Motive, wie das Urtheil durch die Gründe nothwendig beſtimmt werde*); welches letztere übrigens ſeine Richtigkeit hat, jedoch als eine wahre Konkluſion aus falſchen Prämiſſen auftritt. —

Die nachgewieſene Verſchiedenheit der Art wie das Thier, von der wie der Menſch durch die Motive bewegt wird, erſtreckt ihren Einfluß auf das Weſen beider ſehr weit und trägt das Meiſte bei zu dem durchgreifenden und augenfälligen Unterſchied des Daſeyns beider. Während nämlich das Thier immer nur durch eine anſchauliche Vorſtellung motivirt wird, iſt der Menſch beſtrebt dieſe Art der Motivation gänzlich auszuſchließen und allein durch abſtrakte Vorſtellungen ſich beſtimmen zu laſſen, wodurch er ſein Vorrecht der Vernunft zu möglichſtem Vortheil benutzt und, unabhängig von der Gegenwart, nicht den vorübergehenden Genuß oder Schmerz wählt oder flieht, ſondern die Folgen beider bedenkt. In den meiſten Fällen, von den ganz unbedeutenden Handlungen abgeſehen, beſtimmen uns abſtrakte, gedachte Motive, nicht gegenwärtige Eindrücke. Daher iſt uns jede einzelne Entbehrung für den Augenblick ziemlich leicht, aber jede Entſagung entſetzlich ſchwer: denn jene trifft nur die vorübereilende Gegenwart, dieſe aber die Zukunft und ſchließt daher

*) Cart. medit. 4. — Spin. Eth., P. II, prop. 48 et 49, caet.

unzählige Entbehrungen in sich, deren Aequivalent sie ist. Die Ursache unseres Schmerzes, wie unserer Freude, liegt daher meistens nicht in der realen Gegenwart; sondern bloß in abstrakten Gedanken: diese sind es, welche uns oft unerträglich fallen, Quaalen schaffen, gegen welche alle Leiden der Thierheit sehr klein sind, da über dieselben auch unser eigener physischer Schmerz oft gar nicht empfunden wird, ja, wir bei heftigen geistigen Leiden uns physische verursachen, bloß um dadurch die Aufmerksamkeit von jenen abzulenken auf diese: daher rauft man, im größten geistigen Schmerze, sich die Haare aus, schlägt die Brust, zerfleischt das Antlitz, wälzt sich auf dem Boden; welches Alles eigentlich nur gewaltsame Zerstreuungsmittel von einem unerträglich fallenden Gedanken sind. Eben weil der geistige Schmerz, als der viel größere, gegen den physischen unempfindlich macht, wird dem Verzweifelnden, oder von krankhaftem Unmuth Verzehrten, der Selbstmord sehr leicht, auch wenn er früher, im behaglichen Zustande, vor dem Gedanken daran zurückbebte. Imgleichen reiben die Sorge und Leidenschaft, also das Gedankenspiel, den Leib öfter und mehr auf, als die physischen Beschwerden. Dem also gemäß sagt Epiktetos mit Recht: *Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα* (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus decreta) (V.) und Seneka: Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus (Ep. 5). Auch Eulenspiegel persiflirte die menschliche Natur ganz vortrefflich, indem er bergauf gehend lachte, aber bergab gehend weinte. Ja, Kinder die sich wehe gethan, weinen oft nicht über den Schmerz, sondern erst, wenn man sie beklagt, über den dadurch erregten Gedanken des Schmerzes. So große Unterschiede im Handeln und im Leiden fließen aus der Verschiedenheit der thierischen und menschlichen Erkenntnißweise. Ferner ist das Hervortreten des deutlichen und entschiedenen Individualcharakters, der hauptsächlich den Menschen vom Thier, welches fast nur Gattungscharakter hat, unterscheidet, ebenfalls durch die, nur mittelst der abstrakten Begriffe mögliche, Wahl zwischen mehreren Motiven bedingt. Denn allein nach vorhergegangener Wahl sind die in verschiedenen Individuen verschieden ausfallenden Entschlüsse ein Zeichen des individuellen Charakters derselben, der bei Jedem ein anderer

iſt; während das Thun des Thieres nur von der Gegenwart, oder Abweſenheit des Eindrucks abhängt, vorausgeſetzt, daß derſelbe überhaupt ein Motiv für ſeine Gattung iſt. Daher endlich iſt beim Menſchen allein der Entſchluß, nicht aber der bloße Wunſch, ein gültiges Zeichen ſeines Charakters, für ihn ſelbſt und für Andere. Der Entſchluß aber wird allein durch die That gewiß, für ihn ſelbſt, wie für Andere. Der Wunſch iſt bloß nothwendige Folge des gegenwärtigen Eindrucks, ſei es des äußern Reizes, oder der innern vorübergehenden Stimmung, und iſt daher ſo unmittelbar nothwendig und ohne Ueberlegung, wie das Thun der Thiere: daher auch drückt er, eben wie dieſes, bloß den Gattungscharakter aus, nicht den individuellen, d. h. deutet bloß an, was der Menſch überhaupt, nicht was das den Wunſch fühlende Individuum zu thun fähig wäre. Die That allein iſt, weil ſie, ſchon als menſchliche Handlung, immer einer gewiſſen Ueberlegung bedarf, und weil der Menſch in der Regel ſeiner Vernunft mächtig, alſo beſonnen iſt, d. h. ſich nach gedachten abſtrakten Motiven entſcheidet, der Ausdruck der intelligibeln Maxime ſeines Handelns, das Reſultat ſeines innerſten Wollens, und ſtellt ſich hin als ein Buchſtabe zu dem Worte, das ſeinen empiriſchen Charakter bezeichnet, welcher ſelbſt nur der zeitliche Ausdruck ſeines intelligibeln Charakters iſt. Daher beſchweren, bei geſundem Gemüthe, nur Thaten das Gewiſſen, nicht Wünſche und Gedanken. Denn nur unſere Thaten halten uns den Spiegel unſeres Willens vor. Die ſchon oben erwähnte, völlig unüberlegt und wirklich im blinden Affekt begangene That iſt gewiſſermaaßen ein Mittelding zwiſchen bloßem Wunſch und Entſchluß: daher kann ſie durch wahre Reue, die ſich aber auch als That zeigt, wie ein verzeichneter Strich, ausgelöſcht werden aus dem Bilde unſeres Willens, welches unſer Lebenslauf iſt. — Uebrigens mag hier, als ein ſonderbares Gleichniß, die Bemerkung Platz finden, daß das Verhältniß zwiſchen Wunſch und That eine ganz zufällige, aber genaue Analogie hat mit dem zwiſchen elektriſcher Vertheilung und elektriſcher Mittheilung.

Zufolge dieſer geſammten Betrachtung über die Freiheit des Willens und was ſich auf ſie bezieht, finden wir, obwohl der Wille an ſich ſelbſt und außer der Erſcheinung frei, ja allmächtig zu nennen iſt, denſelben in ſeinen einzelnen, von Erkenntniß

beleuchteten Erſcheinungen, alſo in Menſchen und Thieren, durch Motive beſtimmt, gegen welche der jedesmalige Charakter, immer auf gleiche Weiſe, geſetzmäßig und nothwendig reagirt. Den Menſchen ſehen wir, vermöge der hinzugekommenen abſtrakten oder Vernunft-Erkenntniß, eine Wahlentſcheidung vor dem Thiere voraushaben, die ihn aber nur zum Kampfplatz des Konflikts der Motive macht, ohne ihn ihrer Herrſchaft zu entziehen, und daher zwar die Möglichkeit der vollkommenen Aeußerung des individuellen Charakters bedingt, keineswegs aber als Freiheit des einzelnen Wollens, d. h. Unabhängigkeit vom Geſetze der Kauſalität anzuſehen iſt, deſſen Nothwendigkeit ſich über den Menſchen, wie über jede andere Erſcheinung erſtreckt. Bis auf den angegebenen Punkt alſo, und nicht weiter, geht der Unterſchied, welchen die Vernunft, oder die Erkenntniß mittelſt Begriffe, zwiſchen dem menſchlichen Wollen und dem thieriſchen herbeiführt. Allein welches ganz andere, bei der Thierheit unmögliche Phänomen des menſchlichen Willens hervorgehen kann, wenn der Menſch die geſammte, dem Satz vom Grund unterworfene Erkenntniß der einzelnen Dinge als ſolcher verläßt und mittelſt Erkenntniß der Ideen das principium individuationis durchſchaut, wo alsdann ein wirkliches Hervortreten der eigentlichen Freiheit des Willens als Dinges an ſich möglich wird, durch welches die Erſcheinung in einen gewiſſen Widerſpruch mit ſich ſelbſt tritt, den das Wort Selbſtverleugnung bezeichnet, ja zuletzt das Anſich ihres Weſens ſich aufhebt: — dieſe eigentliche und einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens an ſich, auch in der Erſcheinung, kann hier noch nicht deutlich dargeſtellt werden, ſondern wird ganz zuletzt der Gegenſtand unſerer Betrachtung ſeyn.

Nachdem uns aber, durch die gegenwärtigen Auseinanderſetzungen, die Unveränderlichkeit des empiriſchen Charakters, als welcher die bloße Entfaltung des außerzeitlichen intelligibeln iſt, wie auch die Nothwendigkeit, mit der aus ſeinem Zuſammentreffen mit den Motiven die Handlungen hervorgehen, deutlich geworden iſt: haben wir zuvörderſt eine Folgerung zu beſeitigen, welche zu Gunſten der verwerflichen Neigungen ſich ſehr leicht daraus ziehen ließe. Da nämlich unſer Charakter als die zeitliche Entfaltung eines außerzeitlichen und mithin untheilbaren und unveränderlichen Willensaktes, oder eines intelligibeln Charakters,

anzuſehen iſt, durch welchen alles Weſentliche, d. h. der ethiſche Gehalt unſeres Lebenswandels, unveränderlich beſtimmt iſt und ſich demgemäß in ſeiner Erſcheinung, dem empiriſchen Charakter, ausdrücken muß, während nur das Unweſentliche dieſer Erſcheinung, die äußere Geſtaltung unſeres Lebenslaufes, abhängt von den Geſtalten, unter welchen die Motive ſich darſtellen; ſo könnte man ſchließen, daß es vergebliche Mühe wäre, an einer Beſſerung ſeines Charakters zu arbeiten, oder der Gewalt böſer Neigungen zu widerſtreben, daher es gerathener wäre, ſich dem Unabänderlichen zu unterwerfen und jeder Neigung, ſei ſie auch böſe, ſofort zu willfahren. — Allein es hat hiemit ganz und gar daſſelbe Bewandtniß, wie mit der Theorie vom unabwendbaren Schickſal, und der daraus gemachten Folgerung, die man *αργος λογος*, in neuerer Zeit Türkenglaube, nennt, deren richtige Widerlegung, wie ſie Chryſippos gegeben haben ſoll, Cicero darſtellt im Buche de fato, Kap. 12, 13.

Obwohl nämlich Alles als vom Schickſal unwiderruflich vorherbeſtimmt angeſehen werden kann, ſo iſt es dies doch eben nur mittelſt der Kette der Urſachen. Daher in keinem Fall beſtimmt ſeyn kann, daß eine Wirkung ohne ihre Urſache eintrete. Nicht die Begebenheit ſchlechthin alſo iſt vorherbeſtimmt, ſondern dieſelbe als Erfolg vorhergängiger Urſachen: alſo iſt nicht der Erfolg allein, ſondern auch die Mittel, als deren Erfolg er einzutreten beſtimmt iſt, vom Schickſal beſchloſſen. Treten demnach die Mittel nicht ein, dann auch ſicherlich nicht der Erfolg: beides immer nach der Beſtimmung des Schickſals, die wir aber auch immer erſt hinterher erfahren.

Wie die Begebenheiten immer dem Schickſal, d. h. der endloſen Verkettung der Urſachen, ſo werden unſere Thaten immer unſerm intelligibeln Charakter gemäß ausfallen: aber wie wir jenes nicht vorherwiſſen, ſo iſt uns auch keine Einſicht a priori in dieſen gegeben; ſondern nur a posteriori, durch die Erfahrung, lernen wir, wie die Anderen, ſo auch uns ſelbſt kennen. Brachte der intelligible Charakter es mit ſich, daß wir einen guten Entſchluß nur nach langem Kampf gegen eine böſe Neigung faſſen konnten; ſo muß dieſer Kampf vorhergehen und abgewartet werden. Die Reflexion über die Unveränderlichkeit des Charakters, über die Einheit der Quelle, aus welcher alle unſere

Thaten fließen, darf uns nicht verleiten, zu Gunsten des einen noch des andern Theiles, der Entscheidung des Charakters vorzugreifen: am erfolgenden Entschluß werden wir sehen, welcher Art wir sind, und uns an unsern Thaten spiegeln. Hieraus eben erklärt sich die Befriedigung, oder die Seelenangst, mit der wir auf den zurückgelegten Lebensweg zurücksehen: beide kommen nicht daher, daß jene vergangenen Thaten noch ein Daseyn hätten: sie sind vergangen, gewesen und jetzt nichts mehr; aber ihre große Wichtigkeit für uns kommt aus ihrer Bedeutung, kommt daher, daß diese Thaten der Abdruck des Charakters, der Spiegel des Willens sind, in welchen schauend wir unser innerstes Selbst, den Kern unseres Willens erkennen. Weil wir dies also nicht vorher, sondern erst nachher erfahren, kommt es uns zu, in der Zeit zu streben und zu kämpfen, eben damit das Bild, welches wir durch unsere Thaten wirken, so ausfalle, daß sein Anblick uns möglichst beruhige, nicht beängstige. Die Bedeutung aber solcher Beruhigung, oder Seelenangst, wird, wie gesagt, weiter unten untersucht werden. Hieher gehört hingegen noch folgende, für sich bestehende Betrachtung.

Neben dem intelligibeln und dem empirischen Charakter ist noch ein drittes, von beiden Verschiedenes zu erwähnen, der *erworbene Charakter*, den man erst im Leben, durch den Weltgebrauch, erhält, und von dem die Rede ist, wenn man gelobt wird als ein Mensch, der Charakter hat, oder getadelt als charakterlos. — Zwar könnte man meynen, daß, da der empirische Charakter, als Erscheinung des intelligibeln, unveränderlich und, wie jede Naturerscheinung, in sich konsequent ist, auch der Mensch ebendeshalb immer sich selbst gleich und konsequent erscheinen müßte und daher nicht nöthig hätte, durch Erfahrung und Nachdenken, sich künstlich einen Charakter zu erwerben. Dem ist aber anders, und wiewohl man immer der Selbe ist, so versteht man jedoch sich selbst nicht jederzeit, sondern verkennt sich oft, bis man die eigentliche Selbstkenntniß in gewissem Grade erworben hat. Der empirische Charakter ist, als bloßer Naturtrieb, an sich unvernünftig: ja, seine Aeußerungen werden noch dazu durch die Vernunft gestört, und zwar um so mehr, je mehr Besonnenheit und Denkkraft der Mensch hat. Denn diese halten ihm immer vor, was *dem Menschen überhaupt*, als

Gattungscharakter, zukommt und im Wollen, wie im Leiſten, demſelben möglich iſt. Hiedurch wird ihm die Einſicht in Dasjenige, was allein von dem Allen er, vermöge ſeiner Individualität, will und vermag, erſchwert. Er findet in ſich zu allen, noch ſo verſchiedenen menſchlichen Anſtrebungen und Kräften die Anlagen; aber der verſchiedene Grad derſelben in ſeiner Individualität wird ihm nicht ohne Erfahrung klar: und wenn er nun zwar zu den Beſtrebungen greift, die ſeinem Charakter allein gemäß ſind, ſo fühlt er doch, beſonders in einzelnen Momenten und Stimmungen, die Anregung zu gerade entgegengeſetzten, damit unvereinbaren, die, wenn er jenen erſteren ungeſtört nachgehen will, ganz unterdrückt werden müſſen. Denn, wie unſer phyſiſcher Weg auf der Erde immer nur eine Linie, keine Fläche iſt; ſo müſſen wir im Leben, wenn wir Eines ergreifen und beſitzen wollen, unzähliges Anderes, rechts und links, entſagend, liegen laſſen. Können wir uns dazu nicht entſchließen, ſondern greifen, wie Kinder auf dem Jahrmarkt, nach Allem was im Vorübergehen reizt; dann iſt dies das verkehrte Beſtreben, die Linie unſeres Wegs in eine Fläche zu verwandeln: wir laufen ſodann im Zickzack, irrlichterliren hin und her und gelangen zu nichts. — Oder, um ein anderes Gleichniß zu gebrauchen, wie, nach Hobbes' Rechtslehre, urſprünglich Jeder auf jedes Ding ein Recht hat, aber auf keines ein ausſchließliches; letzteres jedoch auf einzelne Dinge erlangen kann, dadurch, daß er ſeinem Recht auf alle übrigen entſagt, wogegen die Anderen in Hinſicht auf das von ihm erwählte das gleiche thun; gerade ſo iſt es im Leben, wo wir irgend eine beſtimmte Beſtrebung, ſei ſie nach Genuß, Ehre, Reichthum, Wiſſenſchaft, Kunſt, oder Tugend, nur dann recht mit Ernſt und mit Glück verfolgen können, wann wir alle ihr fremden Anſprüche aufgeben, auf alles Andere verzichten. Darum iſt das bloße Wollen und auch Können an ſich noch nicht zureichend, ſondern ein Menſch muß auch *wiſſen*, was er will, und *wiſſen*, was er kann: erſt ſo wird er Charakter zeigen, und erſt dann kann er etwas Rechtes vollbringen. Bevor er dahin gelangt, iſt er, ungeachtet der natürlichen Konſequenz des empiriſchen Charakters, doch charakterlos, und obwohl er im Ganzen ſich treu bleiben und ſeine Bahn durchlaufen muß, von ſeinem Dämon gezogen; ſo wird er doch keine ſchnurgerechte, ſon-

dern eine zitternde, ungleiche Linie beſchreiben, ſchwanken, abweichen, umkehren, ſich Reue und Schmerz bereiten: dies Alles, weil er, im Großen und Kleinen, ſo Vieles als dem Menſchen möglich und erreichbar vor ſich ſieht, und doch nicht weiß, was davon allein ihm gemäß und ihm ausführbar, ja, auch nur ihm genießbar iſt. Er wird daher Manchen um eine Lage und Verhältniſſe beneiden, die doch nur deſſen Charakter, nicht dem ſeinigen, angemeſſen ſind, und in denen er ſich unglücklich fühlen würde, wohl gar es nicht einmal aushalten könnte. Denn wie dem Fiſche nur im Waſſer, dem Vogel nur in der Luft, dem Maulwurf nur unter der Erde wohl iſt, ſo jedem Menſchen nur in der ihm angemeſſenen Atmoſphäre; wie denn z. B. die Hofluft nicht Jedem reſpirabel iſt. Aus Mangel an genugſamer Einſicht in alles Dieſes wird Mancher allerlei mißlingende Verſuche machen, wird ſeinem Charakter im Einzelnen Gewalt anthun, und im Ganzen ihm doch wieder nachgeben müſſen: und was er ſo, gegen ſeine Natur, mühſam erlangt, wird ihm keinen Genuß geben; was er ſo erlernt, wird todt bleiben; ja ſogar in ethiſcher Hinſicht wird eine nicht aus reinem, unmittelbarem Antriebe, ſondern aus einem Begriff, einem Dogma entſprungene, für ſeinen Charakter zu edle That, durch nachfolgende egoiſtiſche Reue, alles Verdienſt verlieren, ſelbſt in ſeinen eigenen Augen. Velle non discitur. Wie wir der Unbiegſamkeit der fremden Charaktere erſt durch die Erfahrung inne werden und bis dahin kindiſch glauben, durch vernünftige Vorſtellungen, durch Bitten und Flehen, durch Beiſpiel und Edelmuth könnten wir irgend Einen dahin bringen, daß er von ſeiner Art laſſe, ſeine Handlungsweiſe ändere, von ſeiner Denkungsart abgehe, oder gar ſeine Fähigkeiten erweitere; ſo geht es uns auch mit uns ſelbſt. Wir müſſen erſt aus Erfahrung lernen, was wir wollen und was wir können: bis dahin wiſſen wir es nicht, ſind charakterlos und müſſen oft durch harte Stöße von außen auf unſern eigenen Weg zurückgeworfen werden. — Haben wir es aber endlich gelernt, dann haben wir erlangt, was man in der Welt Charakter nennt, den *erworbenen Charakter*. Dieſes iſt demnach nichts Anderes, als möglichſt vollkommene Kenntniß der eigenen Individualität: es iſt das abſtrakte, folglich deutliche Wiſſen von den unabänderlichen Eigenſchaften ſeines eigenen empiriſchen Charakters

und von dem Maaß und der Richtung ſeiner geiſtigen und körperlichen Kräfte, alſo von den geſammten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität. Dies ſetzt uns in den Stand, die an ſich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Perſon, die wir vorhin regellos naturaliſirten, jetzt beſonnen und methodiſch durchzuführen und die Lücken, welche Launen oder Schwächen darin verurſachen, nach Anleitung feſter Begriffe auszufüllen. Die durch unſere individuelle Natur ohnehin nothwendige Handlungsweiſe haben wir jetzt auf deutlich bewußte, uns ſtets gegenwärtige Maximen gebracht, nach denen wir ſie ſo beſonnen durchführen, als wäre es eine erlernte, ohne hiebei je irre zu werden durch den vorübergehenden Einfluß der Stimmung, oder des Eindrucks der Gegenwart, ohne gehemmt zu werden durch das Bittere oder Süße einer im Wege angetroffenen Einzelheit, ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonſequenzen. Wir werden nun nicht mehr, als Neulinge, warten, verſuchen, umhertappen, um zu ſehen, was wir eigentlich wollen und was wir vermögen; ſondern wir wiſſen es ein für alle Mal, haben bei jeder Wahl nur allgemeine Sätze auf einzelne Fälle anzuwenden und gelangen gleich zum Entſchluß. Wir kennen unſern Willen im Allgemeinen und laſſen uns nicht durch Stimmung, oder äußere Aufforderung verleiten, im Einzelnen zu beſchließen, was ihm im Ganzen entgegen iſt. Wir kennen eben ſo die Art und das Maaß unſerer Kräfte und unſerer Schwächen, und werden uns dadurch viele Schmerzen erſparen. Denn es giebt eigentlich gar keinen Genuß anders, als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz iſt wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf. Haben wir nun erforſcht, wo unſere Stärken und wo unſere Schwächen liegen; ſo werden wir unſere hervorſtechenden natürlichen Anlagen ausbilden, gebrauchen, auf alle Weiſe zu nutzen ſuchen und immer uns dahin wenden, wo dieſe taugen und gelten, aber durchaus und mit Selbſtüberwindung die Beſtrebungen vermeiden, zu denen wir von Natur geringe Anlagen haben; werden uns hüten, Das zu verſuchen, was uns doch nicht gelingt. Nur wer dahin gelangt iſt, wird ſtets mit voller Beſonnenheit ganz er ſelbſt ſeyn, und wird nie von ſich ſelbſt im Stiche gelaſſen werden, weil er immer wußte, was er ſich ſelber zumuthen konnte. Er wird alsdann oft der

Freude theilhaft werden, ſeine Stärken zu fühlen, und ſelten den Schmerz erfahren, an ſeine Schwächen erinnert zu werden, welches letztere Demüthigung iſt, die vielleicht den größten Geiſtesſchmerz verurſacht: daher man es viel beſſer ertragen kann, ſein Mißgeſchick, als ſein Ungeſchick deutlich ins Auge zu faſſen. — Sind wir nun alſo vollkommen bekannt mit unſeren Stärken und Schwächen; ſo werden wir auch nicht verſuchen, Kräfte zu zeigen, die wir nicht haben, werden nicht mit falſcher Münze ſpielen, weil ſolche Spiegelfechterei doch endlich ihr Ziel verfehlt. Denn da der ganze Menſch nur die Erſcheinung ſeines Willens iſt; ſo kann nichts verkehrter ſeyn, als, von der Reflexion ausgehend, etwas Anderes ſeyn zu wollen, als man iſt: denn es iſt ein unmittelbarer Widerſpruch des Willens mit ſich ſelbſt. Nachahmung fremder Eigenſchaften und Eigenthümlichkeiten iſt viel ſchimpflicher, als das Tragen fremder Kleider: denn es iſt das Urtheil der eigenen Werthloſigkeit von ſich ſelbſt ausgeſprochen. Kenntniß ſeiner eigenen Geſinnung und ſeiner Fähigkeiten jeder Art und ihrer unabänderlichen Gränzen iſt in dieſer Hinſicht der ſicherſte Weg, um zur möglichſten Zufriedenheit mit ſich ſelbſt zu gelangen. Denn es gilt von den inneren Umſtänden, was von den äußeren, daß es nämlich für uns keinen wirkſamern Troſt giebt, als die volle Gewißheit der unabänderlichen Nothwendigkeit. Uns quält ein Uebel, das uns betroffen, nicht ſo ſehr, als der Gedanke an die Umſtände, durch die es hätte abgewendet werden können; daher nichts wirkſamer zu unſerer Beruhigung iſt, als das Betrachten des Geſchehenen aus dem Geſichtspunkte der Nothwendigkeit, aus welchem alle Zufälle ſich als Werkzeuge eines waltenden Schickſals darſtellen und wir mithin das eingetretene Uebel als durch den Konflikt innerer und äußerer Umſtände unausweichbar herbeigezogen erkennen, alſo der Fatalismus. Wir jammern und toben auch eigentlich nur ſo lange, als wir hoffen dadurch entweder auf Andere zu wirken, oder uns ſelbſt zu unerhörter Anſtrengung aufzuregen. Aber Kinder und Erwachſene wiſſen ſich ſehr wohl zufrieden zu geben, ſobald ſie deutlich einſehen, daß es durchaus nicht anders iſt:

θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκῃ.

(Animo in pectoribus nostro domito necessitate.)

Wir gleichen den eingefangenen Elephanten, die viele Tage entsetzlich toben und ringen, bis sie sehen, daß es fruchtlos ist, und dann plötzlich gelassen ihren Nacken dem Joch bieten, auf immer gebändigt. Wir sind wie der König David, der, so lange sein Sohn noch lebte, unablässig den Jehovah mit Bitten bestürmte und sich verzweifelnd geberdete; sobald aber der Sohn todt war, nicht weiter daran dachte. Daher kommt es, daß unzählige bleibende Uebel, wie Krüppelhaftigkeit, Armuth, niederer Stand, Häßlichkeit, widriger Wohnort, von Unzähligen ganz gleichgültig ertragen und gar nicht mehr gefühlt werden, gleich vernarbten Wunden, bloß weil diese wissen, daß innere oder äußere Nothwendigkeit hier nichts zu ändern übrig läßt; während Glücklichere nicht einsehen, wie man es ertragen kann. Wie nun mit der äußern, so mit der innern Nothwendigkeit versöhnt nichts so fest, als eine deutliche Kenntniß derselben. Haben wir, wie unsere guten Eigenschaften und Stärken, so unsere Fehler und Schwächen ein für alle Mal deutlich erkannt, dem gemäß uns unser Ziel gesteckt und über das Unerreichbare uns zufrieden gegeben; so entgehen wir dadurch am sichersten, so weit es unsere Individualität zuläßt, dem bittersten aller Leiden, der Unzufriedenheit mit uns selbst, welche die unausbleibliche Folge der Unkenntniß der eigenen Individualität, des falschen Dünkels und daraus entstandener Vermessenheit ist. Auf die bittern Kapitel der anempfohlenen Selbsterkenntniß leidet vortreffliche Anwendung der Ovidische Vers:

Optimus ille animi vindex laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

Soviel über den erworbenen Charakter, der zwar nicht sowohl für die eigentliche Ethik, als für das Weltleben wichtig ist, dessen Erörterung sich jedoch der des intelligibeln und des empirischen Charakters als die dritte Art nebenordnete, über welche ersteren wir uns in eine etwas ausführliche Betrachtung einlassen mußten, um uns deutlich zu machen, wie der Wille in allen seinen Erscheinungen der Nothwendigkeit unterworfen ist, während er dennoch an sich selbst frei, ja allmächtig genannt werden kann.

§. 56.

Dieſe Freiheit, dieſe Allmacht, als deren Aeußerung und Abbild die ganze ſichtbare Welt, ihre Erſcheinung, daſteht und den Geſetzen gemäß, welche die Form der Erkenntniß mit ſich bringt, ſich fortſchreitend entwickelt, — kann nun auch, und zwar da, wo ihr, in ihrer vollendeteſten Erſcheinung, die vollkommen adäquate Kenntniß ihres eigenen Weſens aufgegangen iſt, von Neuem ſich äußern, indem ſie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Beſinnung und des Selbſtbewußtſeyns, das Selbe will, was ſie blind und ſich ſelbſt nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntniß, wie im Einzelnen, ſo im Ganzen, für ſie ſtets *Motiv* bleibt; oder aber auch umgekehrt, dieſe Erkenntniß wird ihr ein *Quietiv*, welches alles Wollen beſchwichtigt und aufhebt. Dies iſt die ſchon oben im Allgemeinen aufgeſtellte Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, welche, als in Hinſicht auf den Wandel des Individuums allgemeine, nicht einzelne Willensäußerung, nicht die Entwickelung des Charakters ſtörend modifizirt, noch in einzelnen Handlungen ihren Ausdruck findet; ſondern entweder durch immer ſtärkeres Hervortreten der ganzen bisherigen Handlungsweiſe, oder umgekehrt, durch Aufhebung derſelben, lebendig die Maxime ausſpricht, welche, nach nunmehr erhaltener Erkenntniß, der Wille frei ergriffen hat. — Die deutlichere Entwickelung von allem Dieſen, der Hauptgegenſtand dieſes letzten Buches, iſt uns jetzt durch die dazwiſchen getretenen Betrachtungen über Freiheit, Nothwendigkeit und Charakter ſchon etwas erleichtert und vorbereitet: ſie wird es aber noch mehr werden, nachdem wir, jene abermals hinausſchiebend, zuvörderſt unſere Betrachtung auf das Leben ſelbſt, deſſen Wollen oder Nichtwollen die große Frage iſt, werden gerichtet haben, und zwar ſo, daß wir im Allgemeinen zu erkennen ſuchen, was dem Willen ſelbſt, der ja überall dieſes Lebens innerſtes Weſen iſt, eigentlich durch ſeine Bejahung werde, auf welche Art und wie weit ſie ihn befriedigt, ja befriedigen kann; kurz, was wohl im Allgemeinen und Weſentlichen als ſein Zuſtand in dieſer ſeiner eigenen und ihm in jeder Beziehung angehörenden Welt anzuſehen ſei.

Zuvörderſt wünſche ich, daß man hier ſich diejenige Betrach-

tung zurückrufe, mit welcher wir das zweite Buch beſchloſſen, veranlaßt durch die dort aufgeworfene Frage, nach dem Ziel und Zweck des Willens; ſtatt deren Beantwortung ſich uns vor Augen ſtellte, wie der Wille, auf allen Stufen ſeiner Erſcheinung, von der niedrigſten bis zur höchſten, eines letzten Zieles und Zweckes ganz entbehrt, immer ſtrebt, weil Streben ſein alleiniges Weſen iſt, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht, das daher keiner endlichen Befriedigung fähig iſt, ſondern nur durch Hemmung aufgehalten werden kann, an ſich aber ins Unendliche geht. Wir ſahen dies an der einfachſten aller Naturerſcheinungen, der Schwere, die nicht aufhört zu ſtreben und nach einem ausdehnungsloſen Mittelpunkt, deſſen Erreichung ihre und der Materie Vernichtung wäre, zu drängen, nicht aufhört, wenn auch ſchon das ganze Weltall zuſammengeballt wäre. Wir ſehen es in den anderen einfachen Naturerſcheinungen: das Feſte ſtrebt, ſei es durch Schmelzen oder durch Auflöſung, nach Flüſſigkeit, wo allein ſeine chemiſchen Kräfte frei werden: Starrheit iſt ihre Gefangenſchaft, in der ſie von der Kälte gehalten werden. Das Flüſſige ſtrebt nach Dunſtgeſtalt, in welche es, ſobald es nur von allem Druck befreit iſt, ſogleich übergeht. Kein Körper iſt ohne Verwandtſchaft, d. i. ohne Streben, oder ohne Sucht und Begier, wie Jakob Böhme ſagen würde. Die Elektricität pflanzt ihre innere Selbſtentzweiung ins Unendliche fort, wenn gleich die Maſſe des Erdballs die Wirkung verſchlingt. Der Galvanismus iſt, ſo lange die Säule lebt, ebenfalls ein zwecklos unaufhörlich erneuerter Akt der Selbſtentzweiung und Verſöhnung. Eben ein ſolches raſtloſes, nimmer befriedigtes Streben iſt das Daſeyn der Pflanze, ein unaufhörliches Treiben, durch immer höher geſteigerte Formen, bis der Endpunkt, das Saamenkorn, wieder der Anfangspunkt wird: dies ins Unendliche wiederholt: nirgends ein Ziel, nirgends endliche Befriedigung, nirgends ein Ruhepunkt. Zugleich werden wir uns aus dem zweiten Buch erinnern, daß überall die mannigfaltigen Naturkräfte und organiſchen Formen einander die Materie ſtreitig machen, an der ſie hervortreten wollen, indem Jedes nur beſitzt was es dem Andern entriſſen hat, und ſo ein ſteter Kampf um Leben und Tod unterhalten wird, aus welchem eben hauptſächlich der Widerſtand hervorgeht, durch welchen jenes, das innerſte Weſen jedes Dinges ausmachende

Streben überall gehemmt wird, vergeblich drängt, doch von seinem Wesen nicht lassen kann, sich durchquält, bis diese Erscheinung untergeht, wo dann andere ihren Platz und ihre Materie gierig ergreifen.

Wir haben längst dieses den Kern und das Ansich jedes Dinges ausmachende Streben als das selbe und nämliche erkannt, was in uns, wo es sich am deutlichsten, am Lichte des vollesten Bewußtseyns manifestirt, Wille heißt. Wir nennen dann seine Hemmung durch ein Hinderniß, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, Leiden; hingegen sein Erreichen des Ziels Befriedigung, Wohlseyn, Glück. Wir können diese Benennungen auch auf jene, dem Grade nach schwächern, dem Wesen nach identischen Erscheinungen der erkenntnißlosen Welt übertragen. Diese sehen wir alsdann in stetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maaß und Ziel des Leidens.

Was wir aber so nur mit geschärfter Aufmerksamkeit und mit Anstrengung in der erkenntnißlosen Natur entdecken, tritt uns deutlich entgegen in der erkennenden, im Leben der Thierheit, dessen stetes Leiden leicht nachzuweisen ist. Wir wollen aber, ohne auf dieser Zwischenstufe zu verweilen, uns dahin wenden, wo, von der hellsten Erkenntniß beleuchtet, Alles aufs deutlichste hervortritt, im Leben des Menschen. Denn wie die Erscheinung des Willens vollkommener wird, so wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. In der Pflanze ist noch keine Sensibilität, also kein Schmerz: ein gewiß sehr geringer Grad von Leiden wohnt den untersten Thieren, den Infusorien und Radiarien ein: sogar in den Insekten ist die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden noch beschränkt: erst mit dem vollkommenen Nervensystem der Wirbelthiere tritt sie in hohem Grade ein, und in immer höherem, je mehr die Intelligenz sich entwickelt. In gleichem Maaße also, wie die Erkenntniß zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtseyn sich steigert, wächst auch die Quaal, welche folglich

ihren höchſten Grad im Menſchen erreicht, und dort wieder um ſo mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Menſch iſt: der, in welchem der Genius lebt, leidet am meiſten. In dieſem Sinne, nämlich in Beziehung auf den Grad der Erkenntniß überhaupt, nicht auf das bloße abſtrakte Wiſſen, verſtehe und gebrauche ich hier jenen Spruch des Koheleth: Qui auget scientiam, auget et dolorem. — Dieſes genaue Verhältniß zwiſchen dem Grade des Bewußtſeyns und dem des Leidens hat durch eine anſchauliche und augenfällige Darſtellung überaus ſchön in einer Zeichnung ausgedrückt jener philoſophiſche Maler, oder malende Philoſoph, Tiſchbein. Die obere Hälfte ſeines Blattes ſtellt Weiber dar, denen ihre Kinder entführt werden, und die, in verſchiedenen Gruppen und Stellungen, den tiefen mütterlichen Schmerz, Angſt, Verzweiflung, mannigfaltig ausdrücken; die untere Hälfte des Blattes zeigt, in ganz gleicher Anordnung und Gruppirung, Schaafe, denen die Lämmer weggenommen werden: ſo daß jedem menſchlichen Kopf, jeder menſchlichen Stellung der obern Blatthälfte, da unten ein thieriſches Analogon entſpricht und man nun deutlich ſieht, wie ſich der im dumpfen thieriſchen Bewußtſeyn mögliche Schmerz verhält zu der gewaltigen Quaal, welche erſt durch die Deutlichkeit der Erkenntniß, die Klarheit des Bewußtſeyns, möglich ward.

Wir wollen dieſerwegen im menſchlichen Daſeyn das innere und weſentliche Schickſal des Willens betrachten. Jeder wird leicht im Leben des Thieres das Nämliche, nur ſchwächer, in verſchiedenen Graden ausgedrückt wiederfinden und zur Genüge auch an der leidenden Thierheit ſich überzeugen können, wie weſentlich alles Leben Leiden iſt.

§. 57.

Auf jeder Stufe, welche die Erkenntniß beleuchtet, erſcheint ſich der Wille als Individuum. Im unendlichen Raum und unendlicher Zeit findet das menſchliche Individuum ſich als endliche, folglich als eine gegen Jene verſchwindende Größe, in ſie hineingeworfen und hat, wegen ihrer Unbegränztheit, immer nur ein relatives, nie ein abſolutes Wann und Wo ſeines Daſeyns: denn ſein Ort und ſeine Dauer ſind endliche Theile eines Un-

endlichen und Gränzenloſen. — Sein eigentliches Daſeyn iſt nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein ſteter Uebergang in den Tod, ein ſtetes Sterben iſt; da ſein vergangenes Leben, abgeſehen von deſſen etwanigen Folgen für die Gegenwart, wie auch von dem Zeugniß über ſeinen Willen, das darin abgedrückt iſt, ſchon völlig abgethan, geſtorben und nichts mehr iſt: daher auch es ihm vernünftigerweiſe gleichgültig ſeyn muß, ob der Inhalt jener Vergangenheit Quaalen oder Genüſſe waren. Die Gegenwart aber wird beſtändig unter ſeinen Händen zur Vergangenheit: die Zukunft iſt ganz ungewiß und immer kurz. So iſt ſein Daſeyn, ſchon von der formellen Seite allein betrachtet, ein ſtetes Hinſtürzen der Gegenwart in die todte Vergangenheit, ein ſtetes Sterben. Sehen wir es nun aber auch von der phyſiſchen Seite an; ſo iſt offenbar, daß wie bekanntlich unſer Gehen nur ein ſtets gehemmtes Fallen iſt, das Leben unſeres Leibes nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeſchobener Tod iſt: endlich iſt eben ſo die Regſamkeit unſeres Geiſtes eine fortdauernd zurückgeſchobene Langeweile. Jeder Athemzug wehrt den beſtändig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf dieſe Weiſe in jeder Sekunde kämpfen, und dann wieder, in größeren Zwiſchenräumen, durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung u. ſ. w. Zuletzt muß er ſiegen: denn ihm ſind wir ſchon durch die Geburt anheimgefallen, und er ſpielt nur eine Weile mit ſeiner Beute, bevor er ſie verſchlingt. Wir ſetzen indeſſen unſer Leben mit großem Antheil und vieler Sorgfalt fort, ſo lange als möglich, wie man eine Seifenblaſe ſo lange und ſo groß als möglich aufbläſt, wiewohl mit der feſten Gewißheit, daß ſie platzen wird.

Sahen wir ſchon in der erkenntnißloſen Natur das innere Weſen derſelben als ein beſtändiges Streben, ohne Ziel und ohne Raſt; ſo tritt uns bei der Betrachtung des Thieres und des Menſchen dieſes noch viel deutlicher entgegen. Wollen und Streben iſt ſein ganzes Weſen, einem unlöſchbaren Durſt gänzlich zu vergleichen. Die Baſis alles Wollens aber iſt Bedürftigkeit, Mangel, alſo Schmerz, dem er folglich ſchon urſprünglich und durch ſein Weſen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung ſie ihm ſogleich wieder wegnimmt; ſo befällt ihn furchtbare Leere und

Langeweile: d. h. ſein Weſen und ſein Daſeyn ſelbſt wird ihm zur unerträglichen Laſt. Sein Leben ſchwingt alſo, gleich einem Pendel, hin und her, zwiſchen dem Schmerz und der Langeweile, welche beide in der That deſſen letzte Beſtandtheile ſind. Dieſes hat ſich ſehr ſeltſam auch dadurch ausſprechen müſſen, daß, nachdem der Menſch alle Leiden und Quaalen in die Hölle verſetzt hatte, für den Himmel nun nichts übrig blieb, als eben Langeweile.

Das ſtete Streben aber, welches das Weſen jeder Erſcheinung des Willens ausmacht, erhält auf den höheren Stufen der Objektivation ſeine erſte und allgemeinſte Grundlage dadurch, daß hier der Wille ſich erſcheint als ein lebendiger Leib, mit dem eiſernen Gebot, ihn zu nähren: und was dieſem Gebote die Kraft giebt, iſt eben, daß dieſer Leib nichts Anderes, als der objektivirte Wille zum Leben ſelbſt iſt. Der Menſch, als die vollkommenſte Objektivation jenes Willens, iſt demgemäß auch das bedürftigſte unter allen Weſen: er iſt konkretes Wollen und Bedürfen durch und durch, iſt ein Konkrement von tauſend Bedürfniſſen. Mit dieſen ſteht er auf der Erde, ſich ſelber überlaſſen, über Alles in Ungewißheit, nur nicht über ſeine Bedürftigkeit und ſeine Noth: demgemäß füllt die Sorge für die Erhaltung jenes Daſeyns, unter ſo ſchweren, ſich jeden Tag von Neuem meldenden Forderungen, in der Regel, das ganze Menſchenleben aus. An ſie knüpft ſich ſodann unmittelbar die zweite Anforderung, die der Fortpflanzung des Geſchlechts. Zugleich bedrohen ihn von allen Seiten die verſchiedenartigſten Gefahren, denen zu entgehen es beſtändiger Wachſamkeit bedarf. Mit behutſamem Schritt und ängſtlichem Umherſpähen verfolgt er ſeinen Weg, denn tauſend Zufälle und tauſend Feinde lauern ihm auf. So gieng er in der Wildniß, und ſo geht er im civiliſirten Leben; es giebt für ihn keine Sicherheit:

> Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
> Degitur hocc' aevi, quodcunque est!
>
> *Lucr.*, II, 15.

Das Leben der Allermeiſten iſt auch nur ein ſteter Kampf um dieſe Exiſtenz ſelbſt, mit der Gewißheit ihn zuletzt zu verlieren. Was ſie aber in dieſem ſo mühſäligen Kampfe ausdauern läßt, iſt nicht ſowohl die Liebe zum Leben, als die Furcht vor dem

Tode, der jedoch als unausweichbar im Hintergrunde steht und jeden Augenblick herantreten kann. — Das Leben selbst ist ein Meer voller Klippen und Strudel, die der Mensch mit der größten Behutsamkeit und Sorgfalt vermeidet, obwohl er weiß, daß, wenn es ihm auch gelingt, mit aller Anstrengung und Kunst sich durchzuwinden, er eben dadurch mit jedem Schritt dem größten, dem totalen, dem unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näher kommt, ja gerade auf ihn zusteuert, dem Tode: dieser ist das endliche Ziel der mühsäligen Fahrt und für ihn schlimmer als alle Klippen, denen er auswich.

Nun ist es aber sogleich sehr bemerkenswerth, daß einerseits die Leiden und Quaalen des Lebens leicht so anwachsen können, daß selbst der Tod, in der Flucht vor welchem das ganze Leben besteht, wünschenswerth wird und man freiwillig zu ihm eilt; und andererseits wieder, daß sobald Noth und Leiden dem Menschen eine Rast vergönnen, die Langeweile gleich so nahe ist, daß er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf. Was alle Lebenden beschäftigt und in Bewegung erhält, ist das Streben nach Daseyn. Mit dem Daseyn aber, wenn es ihnen gesichert ist, wissen sie nichts anzufangen: daher ist das Zweite, was sie in Bewegung setzt, das Streben, die Last des Daseyns los zu werden, es unfühlbar zu machen, „die Zeit zu tödten", d. h. der Langenweile zu entgehen. Demgemäß sehen wir, daß fast alle vor Noth und Sorgen geborgene Menschen, nachdem sie nun endlich alle anderen Lasten abgewälzt haben, jetzt sich selbst zur Last sind und nun jede durchgebrachte Stunde für Gewinn achten, also jeden Abzug von eben jenem Leben, zu dessen möglichst langer Erhaltung sie bis dahin alle Kräfte aufboten. Die Langeweile aber ist nichts weniger, als ein gering zu achtendes Uebel: sie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Gesicht. Sie macht, daß Wesen, welche einander so wenig lieben, wie die Menschen, doch so sehr einander suchen, und wird dadurch die Quelle der Geselligkeit. Auch werden überall gegen sie, wie gegen andere allgemeine Kalamitäten, öffentliche Vorkehrungen getroffen, schon aus Staatsklugheit; weil dieses Uebel, so gut als sein entgegengesetztes Extrem, die Hungersnoth, die Menschen zu den größten Zügellosigkeiten treiben kann: panem et Circenses braucht das Volk. Das strenge Philadelphische Pönitenziarsystem macht, mit-

telſt Einſamkeit und Unthätigkeit, bloß die Langeweile zum Strafwerkzeug: und es iſt ein ſo fürchterliches, daß es ſchon die Züchtlinge zum Selbſtmord geführt hat. Wie die Noth die beſtändige Geiſſel des Volkes iſt, ſo die Langeweile die der vornehmen Welt. Im bürgerlichen Leben iſt ſie durch den Sonntag, wie die Noth durch die ſechs Wochentage repräſentirt.

Zwiſchen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menſchenleben fort. Der Wunſch iſt, ſeiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert ſchnell Sättigung: das Ziel war nur ſcheinbar: der Beſitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Geſtalt ſtellt ſich der Wunſch, das Bedürfniß wieder ein: wo nicht, ſo folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf ebenſo quälend iſt, wie gegen die Noth. — Daß Wunſch und Befriedigung ſich ohne zu kurze und ohne zu lange Zwiſchenräume folgen, verkleinert das Leiden, welches Beide geben, zum geringſten Maaße und macht den glücklichſten Lebenslauf aus. Denn Das, was man ſonſt den ſchönſten Theil, die reinſten Freuden des Lebens nennen möchte, eben auch nur, weil es uns aus dem realen Daſeyn heraushebt und uns in antheilsloſe Zuſchauer deſſelben verwandelt, alſo das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt, der Genuß des Schönen, die ächte Freude an der Kunſt, dies iſt, weil es ſchon ſeltene Anlagen erfordert, nur höchſt Wenigen und auch dieſen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt: und dann macht eben dieſe Wenigen die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich, als die Stumpferen je empfinden können, und ſtellt ſie überdies einſam unter merklich von ihnen verſchiedene Weſen: wodurch ſich denn auch Dieſes ausgleicht. Dem bei weitem größten Theile der Menſchen aber ſind die rein intellektuellen Genüſſe nicht zugänglich; der Freude, die im reinen Erkennen liegt, ſind ſie faſt ganz unfähig: ſie ſind gänzlich auf das Wollen verwieſen. Wenn daher irgend etwas ihnen Antheil abgewinnen, ihnen *intereſſant* ſeyn ſoll, ſo muß es (dies liegt auch ſchon in der Wortbedeutung) irgendwie ihren *Willen* anregen, ſei es auch nur durch eine ferne und nur in der Möglichkeit liegende Beziehung auf ihn; er darf aber nie ganz aus dem Spiele bleiben, weil ihr Daſeyn bei Weitem mehr im Wollen als im Erkennen liegt: Aktion und Reaktion iſt ihr einziges Element. Die

naiven Aeußerungen dieſer Beſchaffenheit kann man aus Kleinigkeiten und alltäglichen Erſcheinungen abnehmen: ſo z. B. ſchreiben ſie an ſehenswerthen Orten, die ſie beſuchen, ihre Namen hin, um ſo zu reagiren, um auf den Ort zu wirken, da er nicht auf ſie wirkte: ferner können ſie nicht leicht ein fremdes, ſeltenes Thier bloß betrachten, ſondern müſſen es reizen, necken, mit ihm ſpielen, um nur Aktion und Reaktion zu empfinden; ganz beſonders aber zeigt jenes Bedürfniß der Willensanregung ſich an der Erfindung und Erhaltung des Kartenſpieles, welches recht eigentlich der Ausdruck der kläglichen Seite der Menſchheit iſt.

Aber was auch Natur, was auch das Glück gethan haben mag; wer man auch ſei, und was man auch beſitze; der dem Leben weſentliche Schmerz läßt ſich nicht abwälzen:

Πηλειδης δ' ωμωξεν, ιδων εις ουρανον ευρυν.

(Pelides autem ejulavit, intuitus in coelum latum.)

Und wieder:

Ζηνος μεν παις ηα Κρονιονος, αυταρ οιζυν
Ειχον απειρεσιην.

(Jovis quidem filius eram Saturnii; verum aerumnam Habebam infinitam.)

Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leiſten nichts weiter, als daß es ſeine Geſtalt verändert. Dieſe iſt urſprünglich Mangel, Noth, Sorge um die Erhaltung des Lebens. Iſt es, was ſehr ſchwer hält, geglückt, den Schmerz in dieſer Geſtalt zu verdrängen, ſo ſtellt er ſogleich ſich in tauſend anderen ein, abwechſelnd nach Alter und Umſtänden, als Geſchlechtstrieb, leidenſchaftliche Liebe, Eiferſucht, Neid, Haß, Angſt, Ehrgeiz, Geldgeiz, Krankheit u. ſ. w. u. ſ. w. Kann er endlich in keiner andern Geſtalt Eingang finden, ſo kommt er im traurigen, grauen Gewand des Ueberdruſſes und der Langenweile, gegen welche dann mancherlei verſucht wird. Gelingt es endlich dieſe zu verſcheuchen, ſo wird es ſchwerlich geſchehen, ohne dabei den Schmerz in einer der vorigen Geſtalten wieder einzulaſſen und ſo den Tanz von vorne zu beginnen; denn zwiſchen Schmerz und Langerweile wird jedes Menſchenleben hin und her geworfen. So niederſchlagend dieſe Betrachtung iſt, ſo will ich doch nebenher auf eine Seite derſelben aufmerkſam machen, aus der ſich ein Troſt ſchöpfen,

ja vielleicht gar eine Stoiſche Gleichgültigkeit gegen das vorhandene eigene Uebel erlangen läßt. Denn unſere Ungeduld über dieſes entſteht großentheils daraus, daß wir es als zufällig erkennen, als herbeigeführt durch eine Kette von Urſachen, die leicht anders ſeyn könnte. Denn über die unmittelbar nothwendigen und ganz allgemeinen Uebel, z. B. Nothwendigkeit des Alters und des Todes und vieler täglichen Unbequemlichkeiten, pflegen wir uns nicht zu betrüben. Es iſt vielmehr die Betrachtung der Zufälligkeit der Umſtände, die gerade auf uns ein Leiden brachten, was dieſem den Stachel giebt. Wenn wir nun aber erkannt haben, daß der Schmerz als ſolcher dem Leben weſentlich und unausweichbar iſt, und nichts weiter als ſeine bloße Geſtalt, die Form unter der er ſich darſtellt, vom Zufall abhängt, daß alſo unſer gegenwärtiges Leiden eine Stelle ausfüllt, in welche, ohne daſſelbe, ſogleich ein anderes träte, das jetzt von jenem ausgeſchloſſen wird, daß demnach, im Weſentlichen, das Schickſal uns wenig anhaben kann; ſo könnte eine ſolche Reflexion, wenn ſie zur lebendigen Ueberzeugung würde, einen bedeutenden Grad Stoiſchen Gleichmuths herbeiführen und die ängſtliche Beſorgniß um das eigene Wohl ſehr vermindern. In der That aber mag eine ſo viel vermögende Herrſchaft der Vernunft über das unmittelbar gefühlte Leiden ſelten oder nie ſich finden.

Uebrigens könnte man durch jene Betrachtung über die Unvermeidlichkeit des Schmerzes und über das Verdrängen des einen durch den andern und das Herbeiziehen des neuen durch den Austritt des vorigen, ſogar auf die paradoxe, aber nicht ungereimte Hypotheſe geleitet werden, daß in jedem Individuum das Maaß des ihm weſentlichen Schmerzes durch ſeine Natur ein für alle Mal beſtimmt wäre, welches Maaß weder leer bleiben, noch überfüllt werden könnte, wie ſehr auch die Form des Leidens wechſeln mag. Sein Leiden und Wohlſeyn wäre demnach gar nicht von außen, ſondern eben nur durch jenes Maaß, jene Anlage, beſtimmt, welche zwar durch das phyſiſche Befinden einige Ab- und Zunahme zu verſchiedenen Zeiten erfahren möchte, im Ganzen aber doch die ſelbe bliebe und nichts Anderes wäre, als was man ſein Temperament nennt, oder genauer, der Grad in welchem er, wie Platon es im erſten Buch der Republik ausdrückt, *ευκολος* oder *δυσκολος*, d. i. leichten oder ſchweren Sinnes

wäre. — Für diese Hypothese spricht nicht nur die bekannte Erfahrung, daß große Leiden alle kleineren gänzlich unfühlbar machen, und umgekehrt, bei Abwesenheit großer Leiden, selbst die kleinsten Unannehmlichkeiten uns quälen und verstimmen; sondern die Erfahrung lehrt auch, daß, wenn ein großes Unglück, bei dessen bloßen Gedanken wir schauderten, nun wirklich eingetreten ist, dennoch unsere Stimmung, sobald wir den ersten Schmerz überstanden haben, im Ganzen ziemlich unverändert dasteht; und auch umgekehrt, daß nach dem Eintritt eines lang ersehnten Glückes, wir uns im Ganzen und anhaltend nicht merklich wohler und behaglicher fühlen als vorher. Bloß der Augenblick des Eintritts jener Veränderungen bewegt uns ungewöhnlich stark als tiefer Jammer, oder lauter Jubel; aber beide verschwinden bald, weil sie auf Täuschung beruhten. Denn sie entstehen nicht über den unmittelbar gegenwärtigen Genuß oder Schmerz, sondern nur über die Eröffnung einer neuen Zukunft, die darin anticipirt wird. Nur dadurch, daß Schmerz oder Freude von der Zukunft borgten, konnten sie so abnorm erhöht werden, folglich nicht auf die Dauer. — Für die aufgestellte Hypothese, der zufolge, wie im Erkennen, so auch im Gefühl des Leidens oder Wohlseyns ein sehr großer Theil subjektiv und a priori bestimmt wäre, können noch als Belege die Bemerkungen angeführt werden, daß der menschliche Frohsinn, oder Trübsinn, augenscheinlich nicht durch äußere Umstände, durch Reichthum oder Stand, bestimmt wird; da wir wenigstens ebenso viele frohe Gesichter unter den Armen, als unter den Reichen antreffen: ferner, daß die Motive, auf welche der Selbstmord erfolgt, so höchst verschieden sind; indem wir kein Unglück angeben können, das groß genug wäre, um ihn nur mit vieler Wahrscheinlichkeit, bei jedem Charakter, herbeizuführen, und wenige, die so klein wären, daß nicht ihnen gleichwiegende ihn schon veranlaßt hätten. Wenn nun gleich der Grad unserer Heiterkeit oder Traurigkeit nicht zu allen Zeiten der selbe ist; so werden wir, dieser Ansicht zufolge, es nicht dem Wechsel äußerer Umstände, sondern dem des innern Zustandes, des physischen Befindens, zuschreiben. Denn, wann eine wirkliche, wiewohl immer nur temporäre, Steigerung unserer Heiterkeit, selbst bis zur Freudigkeit, eintritt; so pflegt sie ohne allen äußern Anlaß sich einzufinden. Zwar sehen wir oft unsern Schmerz nur aus

einem beſtimmten äußern Verhältniß hervorgehen, und ſind ſichtbarlich nur durch dieſes gedrückt und betrübt: wir glauben dann, daß wenn nur dieſes gehoben wäre, die größte Zufriedenheit eintreten müßte. Allein dies iſt Täuſchung. Das Maaß unſeres Schmerzes und Wohlſeyns im Ganzen iſt, nach unſerer Hypotheſe, für jeden Zeitpunkt ſubjektiv beſtimmt, und in Beziehung auf daſſelbe iſt jenes äußere Motiv zur Betrübniß nur was für den Leib ein Veſikatorium, zu dem ſich alle, ſonſt vertheilten böſen Säfte hinziehen. Der in unſerm Weſen, für dieſe Zeitperiode, begründete und daher unabwälzbare Schmerz wäre, ohne jene beſtimmte äußere Urſache des Leidens, an hundert Punkten vertheilt und erſchiene in Geſtalt von hundert kleinen Verdrießlichkeiten und Grillen über Dinge, die wir jetzt ganz überſehen, weil unſere Kapacität für den Schmerz ſchon durch jenes Hauptübel ausgefüllt iſt, welches alles ſonſt zerſtreute Leiden auf einen Punkt koncentrirt hat. Dieſem entſpricht auch die Beobachtung, daß, wenn eine große, uns beklemmende Beſorgniß endlich, durch den glücklichen Ausgang, uns von der Bruſt gehoben wird, alsbald an ihre Stelle eine andere tritt, deren ganzer Stoff ſchon vorher da war, jedoch nicht als Sorge ins Bewußtſeyn kommen konnte, weil dieſes keine Kapacität dafür übrig hatte, weshalb dieſer Sorgeſtoff bloß als dunkle unbemerkte Nebelgeſtalt an deſſen Horizonts äußerſtem Ende ſtehen blieb. Jetzt aber, da Platz geworden, tritt ſogleich dieſer fertige Stoff heran und nimmt den Thron der herrſchenden (*πρυτανευουσα*) Beſorgniß des Tages ein: wenn er nun auch, der Materie nach, ſehr viel leichter iſt, als der Stoff jener verſchwundenen Beſorgniß; ſo weiß er doch ſich ſo aufzublähen, daß er ihr an ſcheinbarer Größe gleichkommt und ſo als Hauptbeſorgniß des Tages den Thron vollkommen ausfüllt.

Unmäßige Freude und ſehr heftiger Schmerz finden ſich immer nur in der ſelben Perſon ein: denn beide bedingen ſich wechſelſeitig und ſind auch gemeinſchaftlich durch große Lebhaftigkeit des Geiſtes bedingt. Beide werden, wie wir ſo eben fanden, nicht durch das rein Gegenwärtige, ſondern durch Anticipation der Zukunft hervorgebracht. Da aber der Schmerz dem Leben weſentlich iſt und auch ſeinem Grade nach durch die Natur des Subjekts beſtimmt iſt, daher plötzliche Veränderungen, weil ſie immer äußere ſind, ſeinen Grad eigentlich nicht ändern können; ſo liegt

dem übermäßigen Jubel oder Schmerz immer ein Irrthum und Wahn zum Grunde: folglich ließen jene beiden Ueberſpannungen des Gemüths ſich durch Einſicht vermeiden. Jeder unmäßige Jubel (exultatio, insolens laetitia) beruht immer auf dem Wahn, etwas im Leben gefunden zu haben, was gar nicht darin anzutreffen iſt, nämlich dauernde Befriedigung der quälenden, ſich ſtets neu gebärenden Wünſche, oder Sorgen. Von jedem einzelnen Wahn dieſer Art muß man ſpäter unausbleiblich zurückgebracht werden und ihn dann, wann er verſchwindet, mit ebenſo bittern Schmerzen bezahlen, als ſein Eintritt Freude verurſachte. Er gleicht inſofern durchaus einer Höhe, von der man nur durch Fall wieder herab kann; daher man ſie vermeiden ſollte: und jeder plötzliche, übermäßige Schmerz iſt eben nur der Fall von ſo einer Höhe, das Verſchwinden eines ſolchen Wahnes, und daher durch ihn bedingt. Man könnte folglich beide vermeiden, wenn man es über ſich vermöchte, die Dinge ſtets im Ganzen und in ihrem Zuſammenhang völlig klar zu überſehen und ſich ſtandhaft zu hüten, ihnen die Farbe wirklich zu leihen, die man wünſchte, daß ſie hätten. Die Stoiſche Ethik gieng hauptſächlich darauf aus, das Gemüth von allem ſolchen Wahn und deſſen Folgen zu befreien, und ihm ſtatt deſſen unerſchütterlichen Gleichmuth zu geben. Von dieſer Einſicht iſt Horatius erfüllt, in der bekannten Ode:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia. —

Meiſtens aber verſchließen wir uns der, einer bittern Arzenei zu vergleichenden Erkenntniß, daß das Leiden dem Leben weſentlich iſt und daher nicht von außen auf uns einſtrömt, ſondern Jeder die unverſiegbare Quelle deſſelben in ſeinem eigenen Innern herumträgt. Wir ſuchen vielmehr zu dem nie von uns weichenden Schmerz ſtets eine äußere einzelne Urſache, gleichſam einen Vorwand; wie der Freie ſich einen Götzen bildet, um einen Herrn zu haben. Denn unermüdlich ſtreben wir von Wunſch zu Wunſch, und wenn gleich jede erlangte Befriedigung, ſoviel ſie auch verhieß, uns doch nicht befriedigt, ſondern meiſtens bald als beſchämender Irrthum daſteht, ſehen wir doch nicht ein, daß wir

mit dem Faß der Danaiden ſchöpfen; ſondern eilen zu immer neuen Wünſchen:

> Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
> Caetera; post aliud, quum contigit illud, avemus;
> Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes. (*Lucr.*, III, 1095.)

So geht es denn entweder ins Unendliche, oder, was ſeltener iſt und ſchon eine gewiſſe Kraft des Charakters vorausſetzt, bis wir auf einen Wunſch treffen, der nicht erfüllt und doch nicht aufgegeben werden kann: dann haben wir gleichſam was wir ſuchten, nämlich etwas, das wir jeden Augenblick, ſtatt unſeres eigenen Weſens, als die Quelle unſerer Leiden anklagen können, und wodurch wir nun mit unſerm Schickſal entzweit, dafür aber mit unſerer Exiſtenz verſöhnt werden, indem die Erkenntniß ſich wieder entfernt, daß dieſer Exiſtenz ſelbſt das Leiden weſentlich und wahre Befriedigung unmöglich ſei. Die Folge dieſer letzten Entwickelungsart iſt eine etwas melancholiſche Stimmung, das beſtändige Tragen eines einzigen, großen Schmerzes und daraus entſtehende Geringſchätzung aller kleineren Leiden oder Freuden; folglich eine ſchon würdigere Erſcheinung, als das ſtete Haſchen nach immer anderen Truggeſtalten, welches viel gewöhnlicher iſt.

§. 58.

Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, iſt eigentlich und weſentlich immer nur negativ und durchaus nie poſitiv. Es iſt nicht eine urſprünglich und von ſelbſt auf uns kommende Beglückung, ſondern muß immer die Befriedigung eines Wunſches ſeyn. Denn Wunſch, d. h. Mangel, iſt die vorhergehende Bedingung jedes Genuſſes. Mit der Befriedigung hört aber der Wunſch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr ſeyn, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth: denn dahin gehört nicht nur jedes wirkliche, offenbare Leiden, ſondern auch jeder Wunſch, deſſen Importunität unſere Ruhe ſtört, ja ſogar auch die ertödtende Langeweile, die uns das Daſeyn zur Laſt macht. — Nun aber iſt es ſo ſchwer, irgend etwas zu erreichen und durchzuſetzen: jedem Vorhaben ſtehen Schwierigkeiten und Bemühungen ohne Ende entgegen, und bei jedem Schritt häufen ſich die

Hinderniſſe. Wann aber endlich Alles überwunden und erlangt iſt, ſo kann doch nie etwas Anderes gewonnen ſeyn, als daß man von irgend einem Leiden, oder einem Wunſche, befreit iſt, folglich nur ſich ſo befindet, wie vor deſſen Eintritt. — Unmittelbar gegeben iſt uns immer nur der Mangel, d. h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, welches bei ſeinem Eintritt aufhörte. Daher kommt es, daß wir der Güter und Vortheile, die wir wirklich beſitzen, gar nicht recht inne werden, noch ſie ſchätzen, ſondern nicht anders meynen, als eben es müſſe ſo ſeyn: denn ſie beglücken immer nur negativ, Leiden abhaltend. Erſt nachdem wir ſie verloren haben, wird uns ihr Werth fühlbar: denn der Mangel, das Entbehren, das Leiden iſt das Poſitive, ſich unmittelbar Ankündigende. Daher auch freut uns die Erinnerung überſtandener Noth, Krankheit, Mangel u. dgl., weil ſolche das einzige Mittel die gegenwärtigen Güter zu genießen iſt. Auch iſt nicht zu leugnen, daß in dieſer Hinſicht und auf dieſem Standpunkt des Egoismus, der die Form des Lebenwollens iſt, der Anblick oder die Schilderung fremder Leiden uns auf eben jenem Wege Befriedigung und Genuß giebt, wie es Lukretius ſchön und offenherzig ausſpricht, im Anfang des zweiten Buches:

Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Jedoch wird ſich uns weiterhin zeigen, daß dieſe Art der Freude, durch ſo vermittelte Erkenntniß ſeines Wohlſeyns, der Quelle der eigentlichen poſitiven Bosheit ſehr nahe liegt.

Daß alles Glück nur negativer, nicht poſitiver Natur iſt, daß es eben deshalb nicht dauernde Befriedigung und Beglückung ſeyn kann, ſondern immer nur von einem Schmerz oder Mangel erlöſt, auf welchen entweder ein neuer Schmerz, oder auch languor, leeres Sehnen und Langeweile folgen muß; dies findet einen Beleg auch in jenem treuen Spiegel des Weſens der Welt und des Lebens, in der Kunſt, beſonders in der Poeſie. Jede epiſche, oder dramatiſche Dichtung nämlich kann immer nur ein Ringen, Streben und Kämpfen um Glück, nie aber das bleibende

und vollendete Glück ſelbſt darſtellen. Sie führt ihren Helden durch tauſend Schwierigkeiten und Gefahren bis zum Ziel: ſobald es erreicht iſt, läßt ſie ſchnell den Vorhang fallen. Denn es bliebe ihr jetzt nichts übrig, als zu zeigen, daß das glänzende Ziel, in welchem der Held das Glück zu finden wähnte, auch ihn nur geneckt hatte, und er nach deſſen Erreichung nicht beſſer daran war, als zuvor. Weil ein ächtes, bleibendes Glück nicht möglich iſt, kann es kein Gegenſtand der Kunſt ſeyn. Zwar iſt der Zweck des Idylls wohl eigentlich die Schilderung eines ſolchen: allein man ſieht auch, daß das Idyll als ſolches ſich nicht halten kann. Immer wird es dem Dichter unter den Händen entweder epiſch, und iſt dann nur ein ſehr unbedeutendes Epos, aus kleinen Leiden, kleinen Freuden und kleinen Beſtrebungen zuſammengeſetzt: dies iſt der häufigſte Fall; oder aber es wird zur bloß beſchreibenden Poeſie, ſchildert die Schönheit der Natur, d. h. eigentlich das reine willensfreie Erkennen, welches freilich auch in der That das einzige reine Glück iſt, dem weder Leiden noch Bedürfniß vorhergeht, noch auch Reue, Leiden, Leere, Ueberdruß nothwendig folgt: nur kann dieſes Glück nicht das ganze Leben füllen, ſondern bloß Augenblicke deſſelben. — Was wir in der Poeſie ſehen, finden wir in der Muſik wieder, in deren Melodie wir ja die allgemein ausgedrückte innerſte Geſchichte des ſich ſelbſt bewußten Willens, das geheimſte Leben, Sehnen, Leiden und Freuen, das Ebben und Fluthen des menſchlichen Herzens wiedererkannt haben. Die Melodie iſt immer ein Abweichen vom Grundton, durch tauſend wunderliche Irrgänge, bis zur ſchmerzlichſten Diſſonanz, darauf ſie endlich den Grundton wiederfindet, der die Befriedigung und Beruhigung des Willens ausdrückt, mit welchem aber nachher weiter nichts mehr zu machen iſt und deſſen längeres Anhalten nur läſtige und nichtsſagende Monotonie wäre, der Langenweile entſprechend.

Alles was dieſe Betrachtungen deutlich machen ſollten, die Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung und die Negativität alles Glückes, findet ſeine Erklärung in Dem, was am Schluſſe des zweiten Buches gezeigt iſt: daß nämlich der Wille, deſſen Objektivation das Menſchenleben wie jede Erſcheinung iſt, ein Streben ohne Ziel und ohne Ende iſt. Das Gepräge dieſer Endloſigkeit finden wir auch allen Theilen ſeiner geſammten Erſchei-

nung aufgedrückt, von der allgemeinſten Form dieſer, der Zeit und dem Raum ohne Ende an, bis zur vollendeteſten aller Erſcheinungen, dem Leben und Streben des Menſchen. — Man kann drei Extreme des Menſchenlebens theoretiſch annehmen und ſie als Elemente des wirklichen Menſchenlebens betrachten. Erſtlich, das gewaltige Wollen, die großen Leidenſchaften (Radſcha-Guna). Es tritt hervor in den großen hiſtoriſchen Charakteren; es iſt geſchildert im Epos und Drama: es kann ſich aber auch in der kleinen Sphäre zeigen, denn die Größe der Objekte mißt ſich hier nur nach dem Grade, in welchem ſie den Willen bewegen, nicht nach ihren äußeren Verhältniſſen. Sodann zweitens das reine Erkennen, das Auffaſſen der Ideen, bedingt durch Befreiung der Erkenntniß vom Dienſte des Willens: das Leben des Genius (Satwa-Guna). Endlich drittens, die größte Lethargie des Willens und damit der an ihn gebundenen Erkenntniß, leeres Sehnen, lebenerſtarrende Langeweile (Tama-Guna). Das Leben des Individuums, weit entfernt in einem dieſer Extreme zu verharren, berührt ſie nur ſelten, und iſt meiſtens nur ein ſchwaches und ſchwankendes Annähern zu dieſer oder jener Seite, ein dürftiges Wollen kleinlicher Objekte, ſtets wiederkehrend und ſo der Langenweile entrinnend. — Es iſt wirklich unglaublich, wie nichtsſagend und bedeutungsleer, von außen geſehen, und wie dumpf und beſinnungslos, von innen empfunden, das Leben der allermeiſten Menſchen dahinfließt. Es iſt ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumeriſches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Sie gleichen Uhrwerken, welche aufgezogen werden und gehen, ohne zu wiſſen warum; und jedes Mal, daß ein Menſch gezeugt und geboren worden, iſt die Uhr des Menſchenlebens aufs Neue aufgezogen, um jetzt ihr ſchon zahlloſe Male abgeſpieltes Leierſtück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen. — Jedes Individuum, jedes Menſchengeſicht und deſſen Lebenslauf iſt nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeiſtes, des beharrlichen Willens zum Leben, iſt nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er ſpielend hinzeichnet auf ſein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen dieſe verſchwindend kleine Weile beſtehen läßt, dann auslöſcht, neuen Platz zu machen. Dennoch, und hier

liegt die bedenkliche Seite des Lebens, muß jedes dieser flüchtigen Gebilde, dieser schaalen Einfälle, vom ganzen Willen zum Leben, in aller seiner Heftigkeit, mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit einem lange gefürchteten, endlich eintretenden bittern Tode bezahlt werden. Darum macht uns der Anblick eines Leichnams so plötzlich ernst.

Das Leben jedes Einzelnen ist, wenn man es im Ganzen und Allgemeinen übersieht und nur die bedeutsamsten Züge heraushebt, eigentlich immer ein Trauerspiel; aber im Einzelnen durchgegangen, hat es den Charakter des Lustspiels. Denn das Treiben und die Plage des Tages, die rastlose Neckerei des Augenblicks, das Wünschen und Fürchten der Woche, die Unfälle jeder Stunde, mittelst des stets auf Schabernack bedachten Zufalls, sind lauter Komödienscenen. Aber die nie erfüllten Wünsche, das vereitelte Streben, die vom Schicksal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, die unsäligen Irrthümer des ganzen Lebens, mit dem steigenden Leiden und Tode am Schlusse, geben immer ein Trauerspiel. So muß, als ob das Schicksal zum Jammer unseres Daseyns noch den Spott fügen gewollt, unser Leben alle Wehen des Trauerspiels enthalten, und wir dabei doch nicht einmal die Würde tragischer Personen behaupten können, sondern, im breiten Detail des Lebens, unumgänglich läppische Lustspielcharaktere seyn.

So sehr nun aber auch große und kleine Plagen jedes Menschenleben füllen und in steter Unruhe und Bewegung erhalten, so vermögen sie doch nicht die Unzulänglichkeit des Lebens zur Erfüllung des Geistes, das Leere und Schaale des Daseyns zu verdecken, oder die Langeweile auszuschließen, die immer bereit ist jede Pause zu füllen, welche die Sorge läßt. Daraus ist es entstanden, daß der menschliche Geist, noch nicht zufrieden mit den Sorgen, Bekümmernissen und Beschäftigungen, die ihm die wirkliche Welt auflegt, sich in der Gestalt von tausend verschiedenen Superstitionen noch eine imaginäre Welt schafft, mit dieser sich dann auf alle Weise zu thun macht und Zeit und Kräfte an ihr verschwendet, sobald die wirkliche ihm die Ruhe gönnen will, für die er gar nicht empfänglich ist. Dieses ist daher auch ursprünglich am meisten der Fall bei den Völkern, welchen die Milde des Himmelsstriches und Bodens das Leben leicht macht,

vor allen bei den Hindus, dann bei den Griechen, Römern, und ſpäter bei den Italiänern, Spaniern u. ſ. w. — Dämonen, Götter und Heilige ſchafft ſich der Menſch nach ſeinem eigenen Bilde; dieſen müſſen dann unabläſſig Opfer, Gebete, Tempelverzierungen, Gelübde und deren Löſung, Wallfahrten, Begrüßungen, Schmückung der Bilder u. ſ. w. dargebracht werden. Ihr Dienſt verwebt ſich überall mit der Wirklichkeit, ja verdunkelt dieſe: jedes Ereigniß des Lebens wird dann als Gegenwirkung jener Weſen aufgenommen: der Umgang mit ihnen füllt die halbe Zeit des Lebens aus, unterhält beſtändig die Hoffnung und wird, durch den Reiz der Täuſchung, oft intereſſanter, als der mit wirklichen Weſen. Er iſt der Ausdruck und das Symptom der doppelten Bedürftigkeit des Menſchen, theils nach Hülfe und Beiſtand, und theils nach Beſchäftigung und Kurzweil: und wenn er auch dem erſtern Bedürfniß oft gerade entgegenarbeitet, indem, bei vorkommenden Unfällen und Gefahren, koſtbare Zeit und Kräfte, ſtatt auf deren Abwendung, auf Gebete und Opfer unnütz verwendet werden; ſo dient er dem zweiten Bedürfniß dafür deſto beſſer, durch jene phantaſtiſche Unterhaltung mit einer erträumten Geiſterwelt: und dies iſt der gar nicht zu verachtende Gewinn aller Superſtitionen.

§. 59.

Haben wir nunmehr durch die allerallgemeinſten Betrachtungen, durch Unterſuchung der erſten elementaren Grundzüge des Menſchenlebens, uns inſofern a priori überzeugt, daß daſſelbe ſchon der ganzen Anlage nach, keiner wahren Glückſäligkeit fähig, ſondern weſentlich ein vielgeſtaltetes Leiden und ein durchweg unſäliger Zuſtand iſt; ſo könnten wir jetzt dieſe Ueberzeugung viel lebhafter in uns erwecken, wenn wir, mehr a posteriori verfahrend, auf die beſtimmteren Fälle eingehen, Bilder vor die Phantaſie bringen und in Beiſpielen den namenloſen Jammer ſchildern wollten, den Erfahrung und Geſchichte darbieten, wohin man auch blicken und in welcher Rückſicht man auch forſchen mag. Allein das Kapitel würde ohne Ende ſeyn und uns von dem Standpunkt der Allgemeinheit entfernen, welcher der Philoſophie weſentlich iſt. Zudem könnte man leicht eine ſolche Schilderung für eine bloße Deklamation über das menſch-

liche Elend, wie sie schon oft dagewesen ist, halten und sie als solche der Einseitigkeit beschuldigen, weil sie von einzelnen Thatsachen ausgienge. Von solchem Vorwurf und Verdacht ist daher unsere ganz kalte und philosophische, vom Allgemeinen ausgehende und a priori geführte Nachweisung des im Wesen des Lebens begründeten unumgänglichen Leidens frei. Die Bestätigung a posteriori aber ist überall leicht zu haben. Jeder, welcher aus den ersten Jugendträumen erwacht ist, eigene und fremde Erfahrung beachtet, sich im Leben, in der Geschichte der Vergangenheit und des eigenen Zeitalters, endlich in den Werken der großen Dichter umgesehen hat, wird, wenn nicht irgend ein unauslöschlich eingeprägtes Vorurtheil seine Urtheilskraft lähmt, wohl das Resultat erkennen, daß diese Menschenwelt das Reich des Zufalls und des Irrthums ist, die unbarmherzig darin schalten, im Großen, wie im Kleinen, neben welchen aber noch Thorheit und Bosheit die Geißel schwingen: daher es kommt, daß jedes Bessere nur mühsam sich durchdrängt, das Edle und Weise sehr selten zur Erscheinung gelangt und Wirksamkeit oder Gehör findet, aber das Absurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, das Platte und Abgeschmackte im Reiche der Kunst, das Böse und Hinterlistige im Reiche der Thaten, nur durch kurze Unterbrechungen gestört, eigentlich die Herrschaft behaupten; hingegen das Treffliche jeder Art immer nur eine Ausnahme, ein Fall aus Millionen ist, daher auch, wenn es sich in einem dauernden Werke kund gegeben, dieses nachher, nachdem es den Groll seiner Zeitgenossen überlebt hat, isolirt dasteht, aufbewahrt wird, gleich einem Meteorstein, aus einer andern Ordnung der Dinge, als die hier herrschende ist, entsprungen. — Was aber das Leben des Einzelnen betrifft, so ist jede Lebensgeschichte eine Leidensgeschichte: denn jeder Lebenslauf ist, in der Regel, eine fortgesetzte Reihe großer und kleiner Unfälle, die zwar jeder möglichst verbirgt, weil er weiß, daß Andere selten Theilnahme oder Mitleid, fast immer aber Befriedigung durch die Vorstellung der Plagen, von denen sie gerade jetzt verschont sind, dabei empfinden müssen; — aber vielleicht wird nie ein Mensch, am Ende seines Lebens, wenn er besonnen und zugleich aufrichtig ist, wünschen, es nochmals durchzumachen, sondern, eher als das, viel lieber gänzliches Nichtseyn erwählen. Der wesentliche Inhalt des weltberühmten Mo-

nologs im „Hamlet" ist, wenn zusammengefaßt, dieser: Unser Zustand ist ein so elender, daß gänzliches Nichtseyn ihm entschieden vorzuziehen wäre. Wenn nun der Selbstmord uns dieses wirklich darböte, so daß die Alternative „Seyn oder Nichtseyn" im vollen Sinn des Wortes vorläge; dann wäre er unbedingt zu erwählen, als eine höchst wünschenswerthe Vollendung (a consummation devoutly to be wish'd). Allein in uns ist etwas, das uns sagt, dem sei nicht so; es sei damit nicht aus, der Tod sei keine absolute Vernichtung. — Imgleichen ist, was schon der Vater der Geschichte anführt*), auch wohl seitdem nicht widerlegt worden, daß nämlich kein Mensch existirt hat, der nicht mehr als ein Mal gewünscht hätte, den folgenden Tag nicht zu erleben. Danach möchte die so oft beklagte Kürze des Lebens vielleicht gerade das Beste daran seyn. — Wenn man nun endlich noch Jedem die entsetzlichen Schmerzen und Quaalen, denen sein Leben beständig offen steht, vor die Augen bringen wollte; so würde ihn Grausen ergreifen: und wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgische Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finsteren Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerthurm des Ugolino blicken lassen wollte; so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art dieser meilleur des mondes possibles ist. Woher denn anders hat Dante den Stoff zu seiner Hölle genommen, als aus dieser unserer wirklichen Welt? Und doch ist es eine recht ordentliche Hölle geworden. Hingegen als er an die Aufgabe kam, den Himmel und seine Freuden zu schildern, da hatte er eine unüberwindliche Schwierigkeit vor sich; weil eben unsere Welt gar keine Materialien zu so etwas darbietet. Daher blieb ihm nichts übrig, als, statt der Freuden des Paradieses, die Belehrung, die ihm dort von seinem Ahnherrn, seiner Beatrix und verschiedenen Heiligen ertheilt worden, uns wiederzugeben. Hieraus aber erhellt genugsam, welcher Art diese Welt ist. Freilich ist am Menschenleben, wie an jeder schlechten Waare, die Außenseite

*) Herodot, VII, 46.

mit falſchem Schimmer überzogen: immer verbirgt ſich was leidet; hingegen was Jeder an Prunk und Glanz erſchwingen kann, trägt er zur Schau, und je mehr ihm innere Zufriedenheit abgeht, deſto mehr wünſcht er, in der Meinung Anderer als ein Beglückter dazuſtehen: ſo weit geht die Thorheit, und die Meinung Anderer iſt ein Hauptziel des Strebens eines Jeden, obgleich die gänzliche Nichtigkeit deſſelben ſchon dadurch ſich ausdrückt, daß in faſt allen Sprachen Eitelkeit, vanitas, urſprünglich Leerheit und Nichtigkeit bedeutet. — Allein auch unter allem dieſen Blendwerk können die Quaalen des Lebens ſehr leicht ſo anwachſen, und es geſchieht ja täglich, daß der ſonſt über Alles gefürchtete Tod mit Begierde ergriffen wird. Ja, wenn das Schickſal ſeine ganze Tücke zeigen will, ſo kann ſelbſt dieſe Zuflucht dem Leidenden verſperrt und er, unter den Händen ergrimmter Feinde, grauſamen, langſamen Martern ohne Rettung hingegeben bleiben. Vergebens ruft dann der Gequälte ſeine Götter um Hülfe an: er bleibt ſeinem Schickſal ohne Gnade Preis gegeben. Dieſe Rettungsloſigkeit iſt aber eben nur der Spiegel der Unbezwinglichkeit ſeines Willens, deſſen Objektität ſeine Perſon iſt. — So wenig eine äußere Macht dieſen Willen ändern oder aufheben kann, ſo wenig auch kann irgend eine fremde Macht ihn von den Quaalen befreien, die aus dem Leben hervorgehen, welches die Erſcheinung jenes Willens iſt. Immer iſt der Menſch auf ſich ſelbſt zurückgewieſen, wie in jeder, ſo in der Hauptſache. Vergebens macht er ſich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erſchmeicheln was nur die eigene Willenskraft herbeizuführen vermag. Hatte das Alte Teſtament die Welt und den Menſchen zum Werk eines Gottes gemacht, ſo ſah das Neue Teſtament, um zu lehren, daß Heil und Erlöſung aus dem Jammer dieſer Welt nur von ihr ſelbſt ausgehen kann, ſich genöthigt, jenen Gott Menſch werden zu laſſen. Des Menſchen Wille iſt und bleibt es, wovon Alles für ihn abhängt. Saniaſſis, Märtyrer, Heilige jedes Glaubens und Namens, haben freiwillig und gern jede Marter erduldet, weil in ihnen der Wille zum Leben ſich aufgehoben hatte; dann aber war ſogar die langſame Zerſtörung ſeiner Erſcheinung ihnen willkommen. Doch ich will der fernern Darſtellung nicht vorgreifen. — Uebrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der Optimismus, wo er nicht

etwan das gedankenlose Reden Solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. — Man denke nur ja nicht etwan, daß die christliche Glaubenslehre dem Optimismus günstig sei; da im Gegentheil in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als synonyme Ausdrücke gebraucht werden*).

§. 60.

Nachdem wir nunmehr die beiden Auseinandersetzungen, deren Dazwischentreten nothwendig war, nämlich über die Freiheit des Willens an sich, zugleich mit der Nothwendigkeit seiner Erscheinung, sodann über sein Loos in der sein Wesen abspiegelnden Welt, auf deren Erkenntniß er sich zu bejahen oder zu verneinen hat, vollendet haben; können wir diese Bejahung und Verneinung selbst, die wir oben nur allgemein aussprachen und erklärten, jetzt zu größerer Deutlichkeit erheben, indem wir die Handlungsweisen, in welchen allein sie ihren Ausdruck finden, darstellen und ihrer innern Bedeutung nach betrachten.

Die Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntniß gestörte beständige Wollen selbst, wie es das Leben der Menschen im Allgemeinen ausfüllt. Da schon der Leib des Menschen die Objektität des Willens, wie er auf dieser Stufe und in diesem Individuo erscheint, ist; so ist sein in der Zeit sich entwickelndes Wollen gleichsam die Paraphrase des Leibes, die Erläuterung der Bedeutung des Ganzen und seiner Theile, ist eine andere Darstellungsweise desselben Dinges an sich, dessen Erscheinung auch schon der Leib ist. Daher können wir, statt Bejahung des Willens, auch Bejahung des Leibes sagen. Das Grundthema aller mannigfaltigen Willensakte ist die Befriedigung der Bedürfnisse, welche vom Daseyn des Leibes in seiner Gesundheit unzertrennlich sind, schon in ihm ihren Ausdruck haben und sich zurückführen lassen auf Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Allein mittelbar erhalten hiedurch die

*) Hiezu Kap. 46 des zweiten Bandes.

verſchiedenartigſten Motive Gewalt über den Willen und bringen die mannigfaltigſten Willensakte hervor. Jeder von dieſen iſt nur eine Probe, ein Exempel, des hier erſcheinenden Willens überhaupt: welcher Art dieſe Probe ſei, welche Geſtalt das Motiv habe und ihr mittheile, iſt nicht weſentlich; ſondern nur, daß überhaupt gewollt wird, und mit welchem Grade der Heftigkeit, iſt hier die Sache. Der Wille kann nur an den Motiven ſichtbar werden, wie das Auge nur am Lichte ſeine Sehkraft äußert. Das Motiv überhaupt ſteht vor dem Willen als vielgeſtaltiger Proteus: es verſpricht ſtets völlige Befriedigung, Löſchung des Willensdurſtes; iſt es aber erreicht, ſo ſteht es gleich in anderer Geſtalt da und bewegt in dieſer aufs Neue den Willen, immer ſeinem Grade der Heftigkeit und ſeinem Verhältniß zur Erkenntniß gemäß, die eben durch dieſe Proben und Exempel als empiriſcher Charakter offenbar werden.

Der Menſch findet, vom Eintritt ſeines Bewußtſeyns an, ſich als wollend, und in der Regel bleibt ſeine Erkenntniß in beſtändiger Beziehung zu ſeinem Willen. Er ſucht erſt die Objekte ſeines Wollens, dann die Mittel zu dieſen, vollſtändig kennen zu lernen. Jetzt weiß er, was er zu thun hat, und nach anderem Wiſſen ſtrebt er, in der Regel, nicht. Er handelt und treibt: das Bewußtſeyn, immer nach dem Ziele ſeines Wollens hinzuarbeiten, hält ihn aufrecht und thätig: ſein Denken betrifft die Wahl der Mittel. So iſt das Leben faſt aller Menſchen: ſie wollen, wiſſen was ſie wollen, ſtreben danach mit ſo vielem Gelingen, als ſie vor Verzweiflung, und ſo vielem Mißlingen, als ſie vor Langerweile und deren Folgen ſchützt. Daraus geht eine gewiſſe Heiterkeit, wenigſtens Gelaſſenheit hervor, an welcher Reichthum oder Armuth eigentlich nichts ändern: denn der Reiche und der Arme genießen nicht was ſie haben, da dies, wie gezeigt, nur negativ wirkt; ſondern was ſie durch ihr Treiben zu erlangen hoffen. Sie treiben vorwärts, mit vielem Ernſt, ja mit wichtiger Miene: ſo treiben auch die Kinder ihr Spiel. — Es iſt immer eine Ausnahme, wenn ſo ein Lebenslauf eine Störung erleidet dadurch, daß aus einem vom Dienſte des Willens unabhängigen und auf das Weſen der Welt überhaupt gerichteten Erkennen, entweder die äſthetiſche Aufforderung zur Beſchaulichkeit, oder die ethiſche zur Entſagung hervorgeht. Die Meiſten jagt

die Noth durchs Leben, ohne sie zur Besinnung kommen zu lassen. Hingegen entzündet sich oft der Wille zu einem die Bejahung des Leibes weit übersteigenden Grade, welchen dann heftige Affekte und gewaltige Leidenschaften zeigen, in welchen das Individuum nicht bloß sein eigenes Daseyn bejaht, sondern das der übrigen verneint und aufzuheben sucht, wo es ihm im Wege steht.

Die Erhaltung des Leibes durch dessen eigene Kräfte ist ein so geringer Grad der Bejahung des Willens, daß, wenn es freiwillig bei ihm bliebe, wir annehmen könnten, mit dem Tode dieses Leibes sei auch der Wille erloschen, der in ihm erschien. Allein schon die Befriedigung des Geschlechtstriebes geht über die Bejahung der eigenen Existenz, die eine so kurze Zeit füllt, hinaus, bejaht das Leben über den Tod des Individuums, in eine unbestimmte Zeit hinaus. Die Natur, immer wahr und konsequent, hier sogar naiv, legt ganz offen die innere Bedeutung des Zeugungsaktes vor uns dar. Das eigene Bewußtseyn, die Heftigkeit des Triebes, lehrt uns, daß in diesem Akt sich die entschiedenste Bejahung des Willens zum Leben, rein und ohne weitern Zusatz (etwan von Verneinung fremder Individuen) ausspricht; und nun in der Zeit und Kausalreihe, d. h. in der Natur, erscheint als Folge des Akts ein neues Leben: vor den Erzeuger stellt sich der Erzeugte, in der Erscheinung von jenem verschieden, aber an sich, oder der Idee nach, mit ihm identisch. Daher ist es dieser Akt, durch den die Geschlechter der Lebenden sich jedes zu einem Ganzen verbinden und als solches perpetuiren. Die Zeugung ist in Beziehung auf den Erzeuger nur der Ausdruck, das Symptom, seiner entschiedenen Bejahung des Willens zum Leben: in Beziehung auf den Erzeugten ist sie nicht etwan der Grund des Willens, der in ihm erscheint, da der Wille an sich weder Grund noch Folge kennt; sondern sie ist, wie alle Ursache, nur Gelegenheitsursache der Erscheinung dieses Willens zu dieser Zeit an diesem Ort. Als Ding an sich ist der Wille des Erzeugers und der des Erzeugten nicht verschieden; da nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich, dem principio individuationis unterworfen ist. Mit jener Bejahung über den eigenen Leib hinaus, und bis zur Darstellung eines neuen, ist auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, aufs

Neue mitbejaht und die durch die vollkommenste Erkenntnißfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlösung diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Schaam über das Zeugungsgeschäft. — Diese Ansicht ist mythisch dargestellt in dem Dogma der Christlichen Glaubenslehre, daß wir alle des Sündenfalles Adams (der offenbar nur die Befriedigung der Geschlechtslust ist) theilhaft und durch denselben des Leidens und des Todes schuldig sind. Jene Glaubenslehre geht hierin über die Betrachtung nach dem Satz vom Grunde hinaus und erkennt die Idee des Menschen; deren Einheit, aus ihrem Zerfallen in unzählige Individuen, durch das alle zusammenhaltende Band der Zeugung wiederhergestellt wird. Diesem zufolge sieht sie jedes Individuum einerseits als identisch mit dem Adam, dem Repräsentanten der Bejahung des Lebens, an, und insofern als der Sünde (Erbsünde), dem Leiden und dem Tode anheimgefallen: andererseits zeigt ihr die Erkenntniß der Idee auch jedes Individuum als identisch mit dem Erlöser, dem Repräsentanten der Verneinung des Willens zum Leben, und insofern seiner Selbstaufopferung theilhaft, durch sein Verdienst erlöst, und gerettet aus den Banden der Sünde und des Todes, d. i. der Welt (Röm. 5, 12—21).

Eine andere mythische Darstellung unserer Ansicht von der Geschlechtsbefriedigung als der Bejahung des Willens zum Leben über das individuelle Leben hinaus, als einer erst dadurch konsummirten Anheimfallung an dasselbe, oder gleichsam als einer erneuerten Verschreibung an das Leben, ist der Griechische Mythos von der Proserpina, der die Rückkehr aus der Unterwelt noch möglich war, so lange sie die Früchte der Unterwelt nicht gekostet, die aber durch den Genuß des Granatapfels jener gänzlich anheimfällt. Aus Goethes unvergleichlicher Darstellung dieses Mythos spricht jener Sinn desselben sehr deutlich, besonders wann, sogleich nach dem Genuß des Granatapfels, plötzlich der unsichtbare Chor der Parzen einfällt:

„Du bist unser!
Nüchtern solltest wiederkehren:
Und der Biß des Apfels macht dich unser!"

Bemerkenswerth ist es, daß Klemens Alexandrinus (Strom., III, c. 15) die Sache durch das selbe Bild und den selben Ausdruck bezeichnet: *Οἱ μεν ευνουχισαντες ἑαυτους απο*

πασης ἁμαρτιας, δια την βασιλειαν των ουρανων, μακαριοι οὗτοι εισιν, οἱ του κοσμου νηστευοντες. (Qui se castrarunt ab omni peccato, propter regnum coelorum, ii sunt beati, a mundo jejunantes.)

Als die entſchiedene, ſtärkſte Bejahung des Lebens beſtätigt ſich der Geſchlechtstrieb auch dadurch, daß er dem natürlichen Menſchen, wie dem Thier, der letzte Zweck, das höchſte Ziel ſeines Lebens iſt. Selbſterhaltung iſt ſein erſtes Streben, und ſobald er für dieſe geſorgt hat, ſtrebt er nur nach Fortpflanzung des Geſchlechts: mehr kann er als bloß natürliches Weſen nicht anſtreben. Auch die Natur, deren inneres Weſen der Wille zum Leben ſelbſt iſt, treibt mit aller ihrer Kraft den Menſchen, wie das Thier, zur Fortpflanzung. Danach hat ſie mit dem Individuum ihren Zweck erreicht und iſt ganz gleichgültig gegen deſſen Untergang, da ihr, als dem Willen zum Leben, nur an der Erhaltung der Gattung gelegen, das Individuum ihr nichts iſt. — Weil im Geſchlechtstrieb das innere Weſen der Natur, der Wille zum Leben, ſich am ſtärkſten ausſpricht, ſagten die alten Dichter und Philoſophen — Heſiodos und Parmenides — ſehr bedeutungsvoll, der Eros ſei das Erſte, das Schaffende, das Princip, aus dem alle Dinge hervorgiengen. (Man ſehe Aristot. Metaph., I, 4.) Pherekydes hat geſagt: *Εις ερωτα μεταβεβλησθαι τον Δια, μελλοντα δημιουργειν.* (Jovem, cum mundum fabricare vellet, in cupidinem sese transformasse.) Proclus ad Plat. Tim., l. III. — Eine ausführliche Behandlung dieſes Gegenſtandes haben wir neuerlich erhalten von G. F. Schoemann, „De cupidine cosmogonico", 1852. Auch die Maja der Inder, deren Werk und Gewebe die ganze Scheinwelt iſt, wird durch amor paraphraſirt.

Die Genitalien ſind viel mehr als irgend ein anderes äußeres Glied des Leibes bloß dem Willen und gar nicht der Erkenntniß unterworfen: ja, der Wille zeigt ſich hier faſt ſo unabhängig von der Erkenntniß, wie in den, auf Anlaß bloßer Reize, dem vegetativen Leben, der Reproduktion, dienenden Theilen, in welchen der Wille blind wirkt, wie in der erkenntnißloſen Natur. Denn die Zeugung iſt nur die auf ein neues Individuum übergehende Reproduktion, gleichſam die Reproduktion auf der zweiten Potenz, wie der Tod nur die Exkretion auf der

zweiten Potenz iſt. — Dieſem allen zufolge ſind die Genitalien der eigentliche *Brennpunkt* des Willens und folglich der entgegengeſetzte Pol des Gehirns, des Repräſentanten der Erkenntniß, d. i. der andern Seite der Welt, der Welt als Vorſtellung. Jene ſind das lebenerhaltende, der Zeit endloſes Leben zuſichernde Princip; in welcher Eigenſchaft ſie bei den Griechen im Phallus, bei den Hindu im Lingam verehrt wurden, welche alſo das Symbol der Bejahung des Willens ſind. Die Erkenntniß dagegen giebt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlöſung durch Freiheit, der Ueberwindung und Vernichtung der Welt.

Wir haben ſchon am Anfang dieſes vierten Buches ausführlich betrachtet, wie der Wille zum Leben in ſeiner Bejahung ſein Verhältniß zum Tode anzuſehen hat, dieſer nämlich ihn nicht anficht, weil er als etwas ſelbſt ſchon im Leben Begriffenes und dazu Gehöriges daſteht, dem ſein Gegenſatz, die Zeugung, völlig das Gleichgewicht hält und dem Willen zum Leben, trotz dem Tode des Individuums, auf alle Zeit das Leben ſichert und verbürgt; welches auszudrücken die Inder dem Todesgott Schiwa den Lingam zum Attribut gaben. Wir haben daſelbſt auch ausgeführt, wie der mit vollkommener Beſonnenheit auf dem Standpunkt entſchiedener Bejahung des Lebens Stehende dem Tode furchtlos entgegenſieht. Daher hier nichts mehr davon. Ohne klare Beſonnenheit ſtehen die meiſten Menſchen auf dieſem Standpunkt und bejahen fortdauernd das Leben. Als Spiegel dieſer Bejahung ſteht die Welt da, mit unzähligen Individuen, in endloſer Zeit und endloſem Raum, und endloſem Leiden, zwiſchen Zeugung und Tod ohne Ende. — Es iſt hierüber jedoch von keiner Seite weiter eine Klage zu erheben: denn der Wille führt das große Trauer- und Luſtſpiel auf eigene Koſten auf, und iſt auch ſein eigener Zuſchauer. Die Welt iſt gerade eine ſolche, weil der Wille, deſſen Erſcheinung ſie iſt, ein ſolcher iſt, weil er ſo will. Für die Leiden iſt die Rechtfertigung die, daß der Wille auch auf dieſe Erſcheinung ſich ſelbſt bejaht; und dieſe Bejahung iſt gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, daß er die Leiden trägt. Es eröffnet ſich uns ſchon hier ein Blick auf die *ewige Gerechtigkeit*, im Ganzen; wir werden ſie weiterhin näher und deutlicher auch im Einzelnen erkennen. Doch wird

zuvor noch von der zeitlichen oder menschlichen Gerechtigkeit geredet werden müssen*).

§. 61.

Wir erinnern uns aus dem zweiten Buch, daß in der ganzen Natur, auf allen Stufen der Objektivation des Willens, nothwendig ein beständiger Kampf zwischen den Individuen aller Gattungen war, und eben dadurch sich ein innerer Widerstreit des Willens zum Leben gegen sich selbst ausdrückte. Auf der höchsten Stufe der Objektivation wird, wie alles Andere, auch jenes Phänomen sich in erhöhter Deutlichkeit darstellen und sich daher weiter entziffern lassen. Zu diesem Zweck wollen wir zunächst dem Egoismus, als dem Ausgangspunkt alles Kampfes, in seiner Quelle nachspüren.

Wir haben Zeit und Raum, weil nur durch sie und in ihnen Vielheit des Gleichartigen möglich ist, das principium individuationis genannt. Sie sind die wesentlichen Formen der natürlichen, d. h. dem Willen entsprossenen Erkenntniß. Daher wird überall der Wille sich in der Vielheit von Individuen erscheinen. Aber diese Vielheit trifft nicht ihn, den Willen als Ding an sich, sondern nur seine Erscheinungen: er ist in jeder von diesen ganz und ungetheilt vorhanden und erblickt um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens. Dieses selbst aber, also das wirklich Reale, findet er unmittelbar nur in seinem Innern. Daher will Jeder Alles für sich, will Alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten. Hiezu kommt, bei den erkennenden Wesen, daß das Individuum Träger des erkennenden Subjekts und dieses Träger der Welt ist; d. h. daß die ganze Natur außer ihm, also auch alle übrigen Individuen, nur in seiner Vorstellung existiren, er sich ihrer stets nur als seiner Vorstellung, also bloß mittelbar und als eines von seinem eigenen Wesen und Daseyn Abhängigen bewußt ist; da mit seinem Bewußtseyn ihm nothwendig auch die Welt untergeht, d. h. ihr Seyn und Nichtseyn gleichbedeutend und ununterscheidbar wird. Jedes erkennende In-

*) Hiezu Kap. 45 des zweiten Bandes.

dividuum iſt alſo in Wahrheit und findet ſich als den ganzen Willen zum Leben, oder das Anſich der Welt ſelbſt, und auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorſtellung, folglich als einen Mikrokosmos, der dem Makrokosmos gleich zu ſchätzen iſt. Die immer und überall wahrhafte Natur ſelbſt giebt ihm, ſchon urſprünglich und unabhängig von aller Reflexion, dieſe Erkenntniß einfach und unmittelbar gewiß. Aus den angegebenen beiden nothwendigen Beſtimmungen nun erklärt es ſich, daß jedes in der gränzenloſen Welt gänzlich verſchwindende und zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch ſich zum Mittelpunkt der Welt macht, ſeine eigene Exiſtenz und Wohlſeyn vor allem Andern berückſichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles Andere dieſer aufzuopfern bereit iſt, bereit iſt die Welt zu vernichten, um nur ſein eigenes Selbſt, dieſen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Dieſe Geſinnung iſt der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur weſentlich iſt. Eben er aber iſt es, wodurch der innere Widerſtreit des Willens mit ſich ſelbſt zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieſer Egoismus hat ſeinen Beſtand und Weſen in jenem Gegenſatz des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, daß die Objektivation des Willens das principium individuationis zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen ſich auf gleiche Weiſe erſcheint und zwar in jedem derſelben nach beiden Seiten (Wille und Vorſtellung) ganz und vollſtändig. Während alſo jedes ſich ſelber als der ganze Wille und das ganze Vorſtellende unmittelbar gegeben iſt, ſind die übrigen ihm zunächſt nur als ſeine Vorſtellungen gegeben; daher geht ihm ſein eigenes Weſen und deſſen Erhaltung allen anderen zuſammen vor. Auf ſeinen eigenen Tod blickt Jeder als auf der Welt Ende, während er den ſeiner Bekannten als eine ziemlich gleichgültige Sache vernimmt, wenn er nicht etwan perſönlich dabei betheiligt iſt. In dem auf den höchſten Grad geſteigerten Bewußtſeyn, dem menſchlichen, muß, wie die Erkenntniß, der Schmerz, die Freude, ſo auch der Egoismus den höchſten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerſtreit der Individuen auf das entſetzlichſte hervortreten. Dies ſehen wir denn auch überall vor Augen, im Kleinen wie im Großen, ſehen es bald von der ſchrecklichen Seite, im Leben großer Tyrannen und Böſewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald

von der lächerlichen Seite, wo es das Thema des Luſtſpiels iſt und ganz beſonders im Eigendünkel und Eitelkeit hervortritt, welche, ſo wie kein Anderer, Rochefoucault aufgefaßt und in abstracto dargeſtellt hat: wir ſehen es in der Weltgeſchichte und in der eigenen Erfahrung. Aber am deutlichſten tritt es hervor, ſobald irgend ein Haufen Menſchen von allem Geſetz und Ordnung entbunden iſt: da zeigt ſich ſogleich aufs Deutlichſte das bellum omnium contra omnes, welches Hobbes, im erſten Kapitel de cive, trefflich geſchildert hat. Es zeigt ſich, wie nicht nur Jeder dem Andern zu entreißen ſucht was er ſelbſt haben will; ſondern ſogar oft Einer, um ſein Wohlſeyn durch einen unbedeutenden Zuwachs zu vermehren, das ganze Glück oder Leben des Andern zerſtört. Dies iſt der höchſte Ausdruck des Egoismus, deſſen Erſcheinungen, in dieſer Hinſicht, nur noch übertroffen werden von denen der eigentlichen Bosheit, die ganz uneigennützig den Schaden und Schmerz Anderer, ohne allen eigenen Vortheil, ſucht; davon bald die Rede ſeyn wird. — Mit dieſer Aufdeckung der Quelle des Egoismus vergleiche man die Darſtellung deſſelben, in meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral, §. 14.

Eine Hauptquelle des Leidens, welches wir oben als allem Leben weſentlich und unvermeidlich gefunden haben, iſt, ſobald es wirklich und in beſtimmter Geſtalt eintritt, jene Eris, der Kampf aller Individuen, der Ausdruck des Widerſpruchs, mit welchem der Wille zum Leben im Innern behaftet iſt, und der durch das principium individuationis zur Sichtbarkeit gelangt: ihn unmittelbar und grell zu veranſchaulichen ſind Thierkämpfe das grauſame Mittel. In dieſem urſprünglichen Zwieſpalt liegt eine unverſiegbare Quelle des Leidens, trotz den Vorkehrungen, die man dagegen getroffen hat, und welche wir ſogleich näher betrachten werden.

§. 62.

Es iſt bereits auseinandergeſetzt, daß die erſte und einfache Bejahung des Willens zum Leben nur Bejahung des eigenen Leibes iſt, d. h. Darſtellung des Willens durch Akte in der Zeit, in ſo weit ſchon der Leib, in ſeiner Form und Zweckmäßigkeit,

denſelben Willen räumlich darſtellt, und nicht weiter. Dieſe Bejahung zeigt ſich als Erhaltung des Leibes, mittelſt Anwendung der eigenen Kräfte deſſelben. An ſie knüpft ſich unmittelbar die Befriedigung des Geſchlechtstriebes, ja gehört zu ihr, ſofern die Genitalien zum Leibe gehören. Daher iſt freiwillige und durch gar kein Motiv begründete Entſagung der Befriedigung jenes Triebes ſchon Verneinung des Willens zum Leben, iſt eine, auf eingetretene, als Quietiv wirkende Erkenntniß, freiwillige Selbſtaufhebung deſſelben: demgemäß ſtellt ſolche Verneinung des eigenen Leibes ſich ſchon als ein Widerſpruch des Willens gegen ſeine eigene Erſcheinung dar. Denn obgleich auch hier der Leib in den Genitalien den Willen zur Fortpflanzung objektivirt, wird dieſe dennoch nicht gewollt. Eben dieſerhalb, nämlich weil ſie Verneinung oder Aufhebung des Willens zum Leben iſt, iſt ſolche Entſagung eine ſchwere und ſchmerzliche Selbſtüberwindung; doch davon weiter unten. — Indem nun aber der Wille jene Selbſtbejahung des eigenen Leibes in unzähligen Individuen neben einander darſtellt, geht er, vermöge des Allen eigenthümlichen Egoismus, ſehr leicht in einem Individuo über dieſe Bejahung hinaus, bis zur Verneinung deſſelben, im andern Individuo erſcheinenden Willens. Der Wille des erſtern bricht in die Gränze der fremden Willensbejahung ein, indem das Individuum entweder den fremden Leib ſelbſt zerſtört oder verletzt, oder aber auch, indem es die Kräfte jenes fremden Leibes ſeinem Willen zu dienen zwingt, ſtatt dem in jenem fremden Leibe ſelbſt erſcheinenden Willen; alſo wenn es dem als fremder Leib erſcheinenden Willen die Kräfte dieſes Leibes entzieht und dadurch die ſeinem Willen dienende Kraft über die ſeines eigenen Leibes hinaus vermehrt, folglich ſeinen eigenen Willen über ſeinen eigenen Leib hinaus bejaht, mittelſt Verneinung des in einem fremden Leibe erſcheinenden Willens. — Dieſer Einbruch in die Gränze fremder Willensbejahung iſt von jeher deutlich erkannt und der Begriff deſſelben durch das Wort Unrecht bezeichnet worden. Denn beide Theile erkennen die Sache, zwar nicht wie wir hier in deutlicher Abſtraktion, ſondern als Gefühl, augenblicklich. Der Unrechtleidende fühlt den Einbruch in die Sphäre der Bejahung ſeines eigenen Leibes, durch Verneinung derſelben von einem fremden Individuo, als einen unmittelbaren und geiſtigen

Schmerz, der ganz getrennt und verschieden ist von dem daneben empfundenen physischen Leiden durch die That, oder Verdruß durch den Verlust. Dem Unrecht-Ausübenden andererseits stellt sich die Erkenntniß, daß er an sich der selbe Wille ist, der auch in jenem Leibe erscheint, und der sich in der einen Erscheinung mit solcher Vehemenz bejaht, daß er, die Gränze des eigenen Leibes und dessen Kräfte überschreitend, zur Verneinung eben dieses Willens in der andern Erscheinung wird, folglich er, als Wille an sich betrachtet, eben durch seine Vehemenz gegen sich selbst streitet, sich selbst zerfleischt; — auch ihm stellt sich, sage ich, diese Erkenntniß augenblicklich, nicht in abstracto, sondern als ein dunkles Gefühl dar: und dieses nennt man Gewissensbiß, oder, näher für diesen Fall, Gefühl des ausgeübten Unrechts.

Das Unrecht, dessen Begriff wir in der allgemeinsten Abstraktion hiemit analysirt haben, drückt sich in concreto am vollendetesten, eigentlichsten und handgreiflichsten aus im Kannibalismus: dieser ist sein deutlichster augenscheinlichster Typus, das entsetzliche Bild des größten Widerstreites des Willens gegen sich selbst, auf der höchsten Stufe seiner Objektivation, welche der Mensch ist. Nächst diesem im Morde, auf dessen Ausübung daher der Gewissensbiß, dessen Bedeutung wir so eben abstrakt und trocken angegeben haben, augenblicklich mit furchtbarer Deutlichkeit folgt, und der Ruhe des Geistes eine auf die ganze Lebenszeit unheilbare Wunde schlägt; indem unser Schauder über den begangenen, wie auch unser Zurückbeben vor dem zu begehenden Mord, der gränzenlosen Anhänglichkeit an das Leben entspricht, von der alles Lebende, eben als Erscheinung des Willens zum Leben, durchdrungen ist. (Uebrigens werden wir weiterhin jenes Gefühl, das die Ausübung des Unrechts und des Böſen begleitet, oder die Gewissensangst, noch ausführlicher zergliedern und zur Deutlichkeit des Begriffs erheben.) Als dem Wesen nach mit dem Morde gleichartig und nur im Grade von ihm verschieden, ist die absichtliche Verstümmelung, oder bloße Verletzung des fremden Leibes anzusehen, ja jeder Schlag. — Ferner stellt das Unrecht sich dar in der Unterjochung des andern Individuums, im Zwange desselben zur Sklaverei; endlich im Angriff des fremden Eigenthums, welcher, sofern dieses als Frucht seiner Arbeit

betrachtet wird, mit jener im Wesentlichen gleichartig ist und sich zu ihr verhält, wie die bloße Verletzung zum Mord.

Denn Eigenthum, welches ohne Unrecht dem Menschen nicht genommen wird, kann, unserer Erklärung des Unrechts zufolge, nur dasjenige seyn, welches durch seine Kräfte bearbeitet ist, durch Entziehung dessen man daher die Kräfte seines Leibes dem in diesem objektivirten Willen entzieht, um sie dem in einem andern Leibe objektivirten Willen dienen zu lassen. Denn nur so bricht der Ausüber des Unrechts, durch Angriff, nicht des fremden Leibes, sondern einer leblosen, von diesem ganz verschiedenen Sache, doch in die Sphäre der fremden Willensbejahung ein, indem mit dieser Sache die Kräfte, die Arbeit des fremden Leibes gleichsam verwachsen und identifizirt sind. Hieraus folgt, daß sich alles ächte, d. h. moralische Eigenthumsrecht ursprünglich einzig und allein auf Bearbeitung gründet; wie man dies auch vor Kant ziemlich allgemein annahm, ja, wie es das älteste aller Gesetzbücher deutlich und schön aussagt: „Weise, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß ein bebautes Feld Dessen Eigenthum ist, welcher das Holz ausrottete, es reinigte und pflügte; wie eine Antilope dem ersten Jäger gehört, welcher sie tödtlich verwundete.“ — Gesetze des Menu, IX, 44. — Nur aus Kants Altersschwäche ist mir seine ganze Rechtslehre, als eine sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrthümer, und auch dieses erklärlich, daß er das Eigenthumsrecht durch erste Besitzergreifung begründen will. Denn wie sollte doch die bloße Erklärung meines Willens, Andere vom Gebrauch einer Sache auszuschließen, sofort auch selbst ein Recht hiezu geben? Offenbar bedarf sie selbst erst eines Rechtsgrundes; statt daß Kant annimmt, sie sei einer. Und wie sollte doch Derjenige an sich, d. h. moralisch, unrecht handeln, der jene, auf nichts als auf ihre eigene Erklärung gegründeten Ansprüche auf den Alleinbesitz einer Sache nicht achtete? Wie sollte sein Gewissen ihn darüber beunruhigen? da es so klar und leicht einzusehen ist, daß es ganz und gar keine rechtliche Besitzergreifung geben kann, sondern ganz allein eine rechtliche Aneignung, Besitzerwerbung der Sache, durch Verwendung ursprünglich eigener Kräfte auf sie. Wo nämlich eine Sache, durch irgend eine fremde Mühe, sei diese noch so klein, bearbeitet, verbessert, vor Unfällen

geschützt, bewahrt ist, und wäre diese Mühe nur das Abpflücken oder vom Boden Aufheben einer wildgewachsenen Frucht; da entzieht der Angreifer solcher Sache offenbar dem Andern den Erfolg seiner darauf verwendeten Kraft, läßt also den Leib jenes, statt dem eigenen, *seinem* Willen dienen, bejaht seinen eigenen Willen über dessen Erscheinung hinaus, bis zur Verneinung des fremden, d. h. thut Unrecht*). — Hingegen bloßer Genuß einer Sache, ohne alle Bearbeitung oder Sicherstellung derselben gegen Zerstörung, giebt ebenso wenig ein Recht darauf, wie die Erklärung seines Willens zum Alleinbesitz. Daher, wenn eine Familie auch ein Jahrhundert auf einem Revier allein gejagt hat, ohne jedoch irgend etwas zu dessen Verbesserung gethan zu haben; so kann sie einem fremden Ankömmling, der jetzt eben dort jagen will, es ohne moralisches Unrecht gar nicht wehren. Das sogenannte Präokkupations-Recht also, demzufolge man für den bloßen gehabten Genuß einer Sache, noch obendrein Belohnung, nämlich ausschließliches Recht auf den fernern Genuß fordert, ist moralisch ganz grundlos. Dem sich bloß auf dieses Recht Stützenden könnte der neue Ankömmling mit viel besserem Rechte entgegnen: „Eben weil du schon so lange genossen hast, ist es Recht, daß jetzt auch Andere genießen." Von jeder Sache, die durchaus keiner Bearbeitung, durch Verbesserung oder Sicherstellung vor Unfällen, fähig ist, giebt es keinen moralisch begründeten Alleinbesitz; es sei denn durch freiwillige Abtretung von Seiten aller Anderen, etwan zur Belohnung anderweitiger Dienste; was aber schon ein durch Konvention geregeltes Gemeinwesen, den Staat, voraussetzt. — Das moralisch begründete Eigenthumsrecht, wie es oben abgeleitet ist, giebt, seiner Natur nach, dem Besitzer eine ebenso uneingeschränkte Macht über die Sache, wie die ist, welche er über seinen eigenen Leib hat; woraus folgt, daß er sein Eigenthum, durch Tausch oder Schenkung, Anderen übertragen kann,

*) Es bedarf also zur Begründung des natürlichen Eigenthumsrechtes nicht der Annahme zweier Rechtsgründe neben einander, des auf *Detention* gegründeten, neben dem auf *Formation* gegründeten; sondern letzterer reicht überall aus. Nur ist der Name *Formation* nicht recht passend, da die Verwendung irgend einer Mühe auf eine Sache nicht immer eine Formgebung zu seyn braucht.

welche alsdann, mit dem ſelben moraliſchen Rechte wie er, die Sache beſitzen.

Die *Ausübung* des Unrechts überhaupt betreffend, ſo geſchieht ſie entweder durch *Gewalt*, oder durch *Liſt*; welches in Hinſicht auf das moraliſch Weſentliche einerlei iſt. Zuvörderſt beim Morde iſt es moraliſch einerlei, ob ich mich des Dolches, oder des Giftes bediene; und auf analoge Weiſe bei jeder körperlichen Verletzung. Die anderweitigen Fälle des Unrechts ſind allemal darauf zurückzuführen, daß ich, als Unrecht ausübend, das fremde Individuum zwinge, ſtatt ſeinem, meinem Willen zu dienen, ſtatt nach ſeinem, nach meinem Willen zu handeln. Auf dem Wege der Gewalt erreiche ich dieſes durch phyſiſche Kauſalität; auf dem Wege der Liſt aber mittelſt der Motivation, d. h. der durch das Erkennen durchgegangenen Kauſalität, folglich dadurch, daß ich ſeinem Willen *Scheinmotive* vorſchiebe, vermöge welcher er *ſeinem* Willen zu folgen glaubend, *meinem* folgt. Da das Medium, in welchem die Motive liegen, die Erkenntniß iſt; kann ich jenes nur durch Verfälſchung ſeiner Erkenntniß thun, und dieſe iſt die *Lüge*. Sie bezweckt allemal Einwirkung auf den fremden Willen, nicht auf ſeine Erkenntniß allein, für ſich und als ſolche, ſondern auf dieſe nur als Mittel, nämlich ſofern ſie ſeinen Willen beſtimmt. Denn mein Lügen ſelbſt, als von meinem Willen ausgehend, bedarf eines Motivs: ein ſolches aber kann nur der fremde Wille ſeyn, nicht die fremde Erkenntniß, an und für ſich; da ſie als ſolche nie einen Einfluß auf *meinen* Willen haben, daher ihn nie bewegen, nie ein Motiv ſeiner Zwecke ſeyn kann: ſondern nur das fremde Wollen und Thun kann ein ſolches ſeyn, und dadurch, folglich nur mittelbar, die fremde Erkenntniß. Dies gilt nicht nur von allen aus offenbarem Eigennutz entſprungenen Lügen, ſondern auch von denen aus reiner Bosheit, die ſich an den ſchmerzlichen Folgen des von ihr veranlaßten fremden Irrthums weiden will, hervorgegangenen. Sogar auch die bloße Windbeutelei bezweckt, mittelſt dadurch erhöhter Achtung, oder verbeſſerter Meinung, von Seiten der Anderen, größern oder leichtern Einfluß auf ihr Wollen und Thun. Das bloße Verweigern einer Wahrheit, d. h. einer Ausſage überhaupt, iſt an ſich kein Unrecht, wohl aber jedes Aufheften einer Lüge. Wer dem verirrten Wanderer den rechten

Weg zu zeigen sich weigert, thut ihm kein Unrecht; wohl aber der, welcher ihn auf den falschen hinweist. — Aus dem Gesagten folgt, daß jede Lüge, eben wie jede Gewaltthätigkeit, als solche Unrecht ist; weil sie schon als solche zum Zweck hat, die Herrschaft meines Willens auf fremde Individuen auszudehnen, also meinen Willen durch Verneinung des ihrigen zu bejahen, so gut wie die Gewalt. — Die vollkommenste Lüge aber ist der gebrochene Vertrag; weil hier alle angeführten Bestimmungen vollständig und deutlich beisammen sind. Denn, indem ich einen Vertrag eingehe, ist die fremde verheißene Leistung unmittelbar und eingeständlich das Motiv zur meinigen nunmehr erfolgenden. Die Versprechen werden mit Bedacht und förmlich gewechselt. Die Wahrheit der darin gemachten Aussage eines Jeden steht, der Annahme zufolge, in seiner Macht. Bricht der Andere den Vertrag, so hat er mich getäuscht und, durch Unterschieben bloßer Scheinmotive in meine Erkenntniß, meinen Willen nach seiner Absicht gelenkt, die Herrschaft seines Willens über das fremde Individuum ausgedehnt, also ein vollkommenes Unrecht begangen. Hierauf gründet sich die moralische Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der Verträge.

Unrecht durch Gewalt ist für den Ausüber nicht so schimpflich, wie Unrecht durch List; weil jenes von physischer Kraft zeugt, welche, unter allen Umständen, dem Menschengeschlechte imponirt; dieses hingegen, durch Gebrauch des Umwegs, Schwäche verräth, und ihn also als physisches und moralisches Wesen zugleich herabsetzt; zudem, weil Lug und Betrug nur dadurch gelingen kann, daß der sie ausübt zu gleicher Zeit selbst Abscheu und Verachtung dagegen äußern muß, um Zutrauen zu gewinnen, und sein Sieg darauf beruht, daß man ihm die Redlichkeit zutraut, die er nicht hat. — Der tiefe Abscheu, den Arglist, Treulosigkeit und Verrath überall erregen, beruht darauf, daß Treue und Redlichkeit das Band sind, welches den in die Vielheit der Individuen zersplitterten Willen doch von außen wieder zur Einheit verbindet und dadurch den Folgen des aus jener Zersplitterung hervorgegangenen Egoismus Schranken setzt. Treulosigkeit und Verrath zerreißen dieses letzte, äußere Band, und geben dadurch den Folgen des Egoismus gränzenlosen Spielraum.

Wir haben im Zusammenhang unserer Betrachtungsweise

als den Inhalt des Begriffs *Unrecht* gefunden die Beſchaffenheit der Handlung eines Individuums, in welcher es die Bejahung des in ſeinem Leibe erſcheinenden Willens ſoweit ausdehnt, daß ſolche zur Verneinung des in fremden Leibern erſcheinenden Willens wird. Wir haben auch an ganz allgemeinen Beiſpielen die Gränze nachgewieſen, wo das Gebiet des Unrechts anfängt, indem wir zugleich ſeine Abſtufungen vom höchſten Grade zu den niedrigeren durch wenige Hauptbegriffe beſtimmten. Dieſem zufolge iſt der Begriff *Unrecht* der urſprüngliche und poſitive: der ihm entgegengeſetzte des *Rechts* iſt der abgeleitete und negative. Denn wir müſſen uns nicht an die Worte, ſondern an die Begriffe halten. In der That würde nie von *Recht* geredet worden ſeyn, gäbe es kein Unrecht. Der Begriff *Recht* enthält nämlich bloß die Negation des Unrechts, und ihm wird jede Handlung ſubſumirt, welche nicht Ueberſchreitung der oben dargeſtellten Gränze, d. h. nicht Verneinung des fremden Willens, zur ſtärkern Bejahung des eigenen, iſt. Jene Gränze theilt daher, in Hinſicht auf eine bloß und rein *moraliſche* Beſtimmung, das ganze Gebiet möglicher Handlungen in ſolche, die Unrecht oder Recht ſind. Sobald eine Handlung nicht, auf die oben auseinandergeſetzte Weiſe, in die Sphäre der fremden Willensbejahung, dieſe verneinend, eingreift, iſt ſie nicht Unrecht. Daher z. B. das Verſagen der Hülfe bei dringender fremder Noth, das ruhige Zuſchauen fremden Hungertodes bei eigenem Ueberfluß, zwar grauſam und teufliſch, aber nicht Unrecht iſt: nur läßt ſich mit völliger Sicherheit ſagen, daß wer fähig iſt, die Liebloſigkeit und Härte bis zu einem ſolchen Grade zu treiben, auch ganz gewiß jedes Unrecht ausüben wird, ſobald ſeine Wünſche es fordern und kein Zwang es wehrt.

Der Begriff des *Rechts*, als der Negation des Unrechts, hat aber ſeine hauptſächliche Anwendung, und ohne Zweifel auch ſeine erſte Entſtehung, gefunden in den Fällen, wo verſuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht ſelbſt wieder Unrecht ſeyn kann, folglich Recht iſt; obgleich die dabei ausgeübte Gewaltthätigkeit, bloß an ſich und abgeriſſen betrachtet, Unrecht wäre, und hier nur durch ihr Motiv gerechtfertigt, d. h. zum Recht wird. Wenn ein Individuum in der Bejahung ſeines eigenen Willens ſo weit geht, daß es in die

Sphäre der meiner Person als solcher wesentlichen Willensbejahung eindringt und damit diese verneint; so ist mein Abwehren jenes Eindringens nur die Verneinung jener Verneinung und insofern von meiner Seite nichts mehr, als die Bejahung des in meinem Leibe wesentlich und ursprünglich erscheinenden und durch dessen bloße Erscheinung schon implicite ausgedrückten Willens; folglich nicht Unrecht, mithin *Recht*. Dies heißt: ich habe alsdann ein *Recht*, jene fremde Verneinung mit der zu ihrer Aufhebung nöthigen Kraft zu verneinen, welches, wie leicht einzusehen, bis zur Tödtung des fremden Individuums gehen kann, dessen Beeinträchtigung, als eindringende äußere Gewalt, mit einer diese etwas überwiegenden Gegenwirkung abgewehrt werden kann, ohne alles Unrecht, folglich mit Recht; weil alles, was von meiner Seite geschieht, immer nur in der Sphäre der meiner Person als solcher wesentlichen und schon durch sie ausgedrückten Willensbejahung liegt (welche der Schauplatz des Kampfes ist), nicht in die fremde eindringt, folglich nur Negation der Negation, also Affirmation, nicht selbst Negation ist. Ich kann also, *ohne Unrecht*, den meinen Willen, wie dieser in meinem Leibe und der Verwendung von dessen Kräften zu dessen Erhaltung, ohne Verneinung irgend eines gleiche Schranken haltenden fremden Willens, erscheint, verneinenden fremden Willen *zwingen*, von dieser Verneinung abzustehen: d. h. ich habe so weit ein *Zwangsrecht*.

In allen Fällen, wo ich ein Zwangsrecht, ein vollkommenes Recht habe, *Gewalt* gegen Andere zu gebrauchen, kann ich, nach Maaßgabe der Umstände, ebenso wohl der fremden Gewalt auch die *List* entgegenstellen, ohne Unrecht zu thun, und habe folglich ein wirkliches *Recht zur Lüge, gerade so weit, wie ich es zum Zwange habe*. Daher handelt Jemand, der einen ihn durchsuchenden Straßenräuber versichert, er habe nichts weiter bei sich, vollkommen recht: ebenso auch Der, welcher den nächtlich eingedrungenen Räuber durch eine Lüge in einen Keller lockt, wo er ihn einsperrt. Wer von Räubern, z. B. von Barbaresken, gefangen fortgeführt wird, hat das Recht, zu seiner Befreiung, sie nicht nur mit offener Gewalt, sondern auch mit Hinterlist zu tödten. — Darum auch bindet ein durch unmittelbare körperliche Gewaltthätigkeit abgezwungenes Versprechen

durchaus nicht; weil der solchen Zwang Erleidende, mit vollem Recht, sich durch Tödtung, geschweige durch Hintergehung, der Gewältiger befreien kann. Wer sein ihm geraubtes Eigenthum nicht durch Gewalt zurücknehmen kann, begeht kein Unrecht, wenn er es sich durch List verschafft. Ja, wenn Jemand mein mir geraubtes Geld verspielt, habe ich das Recht falsche Würfel gegen ihn zu gebrauchen, weil alles was ich ihm abgewinne mir schon gehört. Wer dieses leugnen wollte, müßte noch mehr die Rechtmäßigkeit der Kriegslist leugnen, als welche sogar eine thätliche Lüge und ein Beleg zum Ausspruch der Königin Christine von Schweden ist: „Die Worte der Menschen sind für nichts zu achten, kaum daß man ihren Thaten trauen darf." — So scharf streift demnach die Gränze des Rechts an die des Unrechts. Uebrigens halte ich es für überflüssig nachzuweisen, daß dieses Alles mit dem oben über die Unrechtmäßigkeit der Lüge, wie der Gewalt, Gesagten völlig übereinstimmt: auch kann es zur Aufklärung der seltsamen Theorien über die Nothlüge dienen*).

Nach allem Bisherigen sind also Unrecht und Recht bloß moralische Bestimmungen, d. h. solche, welche hinsichtlich der Betrachtung des menschlichen Handelns als solchen, und in Beziehung auf die innere Bedeutung dieses Handelns an sich, Gültigkeit haben. Diese kündigt sich im Bewußtseyn unmittelbar an, dadurch, daß einerseits das Unrechtthun von einem innern Schmerz begleitet ist, welcher das bloß gefühlte Bewußtseyn des Unrechtausübenden ist von der übermäßigen Stärke der Bejahung des Willens in ihm selbst, die bis zum Grade der Verneinung der fremden Willenserscheinung geht; wie auch, daß er zwar als Erscheinung von dem Unrechtleidenden verschieden, an sich aber mit ihm identisch ist. Die weitere Auseinandersetzung dieser innern Bedeutung aller Gewissensangst kann erst weiter unten folgen. Der Unrechtleidende andererseits ist sich der Verneinung seines Willens, wie dieser schon durch seinen Leib und dessen natürliche Bedürfnisse, zu deren Befriedigung ihn die Natur auf die Kräfte dieses Leibes verweist, ausgedrückt ist,

*) Die weitere Auseinandersetzung der hier aufgestellten Rechtslehre findet man in meiner Preisschrift „Ueber das Fundament der Moral", §. 17, S. 221—230 der ersten Auflage.

ſchmerzlich bewußt, und auch zugleich, daß er, ohne Unrecht zu thun, jene Verneinung auf alle Weiſe abwehren könnte, wenn es ihm nicht an der Macht gebräche. Dieſe rein moraliſche Bedeutung iſt die einzige, welche Recht und Unrecht für den Menſchen als Menſchen, nicht als Staatsbürger haben, die folglich auch im Naturzuſtande, ohne alles poſitive Geſetz, bliebe und welche die Grundlage und den Gehalt alles deſſen ausmacht, was man deshalb *Naturrecht* genannt hat, beſſer aber moraliſches Recht hieße, da ſeine Gültigkeit nicht auf das Leiden, auf die äußere Wirklichkeit, ſondern nur auf das Thun und die aus dieſem dem Menſchen erwachſende Selbſterkenntniß ſeines individuellen Willens, welche *Gewiſſen* heißt, ſich erſtreckt, ſich aber im Naturzuſtande nicht in jedem Fall auch nach außen, auf andere Individuen, geltend machen und verhindern kann, daß nicht Gewalt ſtatt des Rechts herrſche. Im Naturzuſtande hängt es nämlich von Jedem bloß ab, in jedem Fall nicht Unrecht *zu thun*, keineswegs aber in jedem Fall nicht Unrecht zu *leiden*, welches von ſeiner zufälligen äußern Gewalt abhängt. Daher ſind die Begriffe Recht und Unrecht zwar auch für den Naturzuſtand gültig und keineswegs konventionell; aber ſie gelten dort bloß als *moraliſche* Begriffe, zur Selbſterkenntniß des eigenen Willens in Jedem. Sie ſind nämlich auf der Skala der höchſt verſchiedenen Grade der Stärke, mit welcher der Wille zum Leben ſich in den menſchlichen Individuen bejaht, ein feſter Punkt, gleich dem Gefrierpunkt auf dem Thermometer, nämlich der Punkt, wo die Bejahung des eigenen Willens zur Verneinung des fremden wird, d. h. den Grad ſeiner Heftigkeit, vereint mit dem Grad der Befangenheit der Erkenntniß im principio individuationis (welches die Form der ganz im Dienſte des Willens ſtehenden Erkenntniß iſt), durch Unrechtthun angiebt. Wer nun aber die rein moraliſche Betrachtung des menſchlichen Handelns bei Seite ſetzen, oder verleugnen, und das Handeln bloß nach deſſen äußerer Wirkſamkeit und deren Erfolg betrachten will, der kann allerdings, mit *Hobbes*, Recht und Unrecht für konventionelle, willkürlich angenommene und daher außer dem poſitiven Geſetz gar nicht vorhandene Beſtimmungen erklären, und wir können ihm nie durch äußere Erfahrung das beibringen, was nicht zur äußern Erfahrung gehört; wie wir demſelben *Hobbes*, der jene ſeine

vollendet empiriſche Denkungsart höchſt merkwürdig dadurch charakteriſirt, daß er in ſeinem Buche „De principiis Geometrarum" die ganze eigentlich reine Mathematik ableugnet und hartnäckig behauptet, der Punkt habe Ausdehnung und die Linie Breite, doch nie einen Punkt ohne Ausdehnung und eine Linie ohne Breite vorzeigen, alſo ihm ſo wenig die Apriorität der Mathematik, als die Apriorität des Rechts beibringen können, weil er ſich nun einmal jeder nicht empiriſchen Erkenntniß verſchließt.

Die reine Rechtslehre iſt alſo ein Kapitel der Moral und bezieht ſich direkt bloß auf das Thun, nicht auf das Leiden. Denn nur jenes iſt Aeußerung des Willens, und dieſen allein betrachtet die Moral. Leiden iſt bloße Begebenheit: bloß indirekt kann die Moral auch das Leiden berückſichtigen, nämlich allein um nachzuweiſen, daß, was bloß geſchieht um kein Unrecht zu leiden, kein Unrechtthun iſt. — Die Ausführung jenes Kapitels der Moral würde zum Inhalt haben die genaue Beſtimmung der Gränze, bis zu welcher ein Individuum in der Bejahung des ſchon in ſeinem Leibe objektivirten Willens gehen kann, ohne daß dieſes zur Verneinung eben jenes Willens, ſofern er in einem andern Individuo erſcheint, werde, und ſodann auch der Handlungen, welche dieſe Gränze überſchreiten, folglich Unrecht ſind und daher auch wieder ohne Unrecht abgewehrt werden können. Immer alſo bliebe das eigene Thun das Augenmerk der Betrachtung.

In äußerer Erfahrung, als Begebenheit, erſcheint nun aber das Unrechtleiden, und in ihm manifeſtirt ſich, wie geſagt, deutlicher als irgendwo, die Erſcheinung des Widerſtreits des Willens zum Leben gegen ſich ſelbſt, hervorgehend aus der Vielheit der Individuen und dem Egoismus, welche beide durch das principium individuationis, welches die Form der Welt als Vorſtellung für die Erkenntniß des Individuums iſt, bedingt ſind. Auch haben wir oben geſehen, daß ein ſehr großer Theil des dem menſchlichen Leben weſentlichen Leidens an jenem Widerſtreit der Individuen ſeine ſtets fließende Quelle hat.

Die allen dieſen Individuen gemeinſame Vernunft, welche ſie nicht, wie die Thiere, bloß den einzelnen Fall, ſondern auch das Ganze im Zuſammenhang abſtrakt erkennen läßt, hat ſie nun aber bald die Quelle jenes Leidens einſehen gelehrt und ſie auf

das Mittel bedacht gemacht, daſſelbe zu verringern, oder wo möglich aufzuheben, durch ein gemeinſchaftliches Opfer, welches jedoch von dem gemeinſchaftlich daraus hervorgehenden Vortheil überwogen wird. So angenehm nämlich auch dem Egoismus des Einzelnen, bei vorkommenden Fällen, das Unrechtthun iſt, ſo hat es jedoch ein nothwendiges Korrelat im Unrechtleiden eines andern Individuums, dem dieſes ein großer Schmerz iſt. Und indem nun die das Ganze überdenkende Vernunft aus dem einſeitigen Standpunkt des Individuums, dem ſie angehört, heraustrat und von der Anhänglichkeit an daſſelbe ſich für den Augenblick los machte, ſah ſie den Genuß des Unrechtthuns in einem Individuo jedesmal durch einen verhältnismäßig größern Schmerz im Unrechtleiden des andern überwogen, und fand ferner, daß, weil hier Alles dem Zufall überlaſſen blieb, Jeder zu befürchten hätte, daß ihm viel ſeltener der Genuß des gelegentlichen Unrechtthuns, als der Schmerz des Unrechtleidens zu Theil werden würde. Die Vernunft erkannte hieraus, daß, ſowohl um das über Alle verbreitete Leiden zu mindern, als um es möglichſt gleichförmig zu vertheilen, das beſte und einzige Mittel ſei, Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu erſparen, dadurch, daß auch Alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entſagten. — Dieſes alſo von dem, durch den Gebrauch der Vernunft, methodiſch verfahrenden und ſeinen einſeitigen Standpunkt verlaſſenden Egoismus leicht erſonnene und allmälig vervollkommnete Mittel iſt der *Staatsvertrag* oder das *Geſetz*. Wie ich hier den Urſprung deſſelben angebe, ſtellt ihn ſchon Platon in der Republik dar. In der That iſt jener Urſprung der weſentlich einzige und durch die Natur der Sache geſetzte. Auch kann der Staat, in keinem Lande, je einen andern gehabt haben, weil eben erſt dieſe Entſtehungsart, dieſer Zweck, ihn zum Staat macht; wobei es aber gleichviel iſt, ob der in jedem beſtimmten Volk ihm vorhergegangene Zuſtand der eines Haufens von einander unabhängiger Wilden (Anarchie), oder eines Haufens Sklaven war, die der Stärkere nach Willkür beherrſcht (Despotie). In beiden Fällen war noch kein Staat da: erſt durch jene gemeinſame Uebereinkunft entſteht er, und je nachdem dieſe Uebereinkunft mehr oder weniger unvermiſcht iſt mit Anarchie oder Despotie, iſt auch der Staat vollkommener oder unvollkommener.

Die Republiken tendiren zur Anarchie, die Monarchien zur Despotie, der deshalb erſonnene Mittelweg der konſtitutionellen Monarchie tendirt zur Herrſchaft der Faktionen. Um einen vollkommenen Staat zu gründen, muß man damit anfangen, Weſen zu ſchaffen, deren Natur es zuläßt, daß ſie durchgängig das eigene Wohl dem öffentlichen zum Opfer bringen. Bis dahin aber läßt ſich ſchon etwas dadurch erreichen, daß es *eine* Familie giebt, deren Wohl von dem des Landes ganz unzertrennlich iſt; ſo daß ſie, wenigſtens in Hauptſachen, nie das Eine ohne das Andere befördern kann. Hierauf beruht die Kraft und der Vorzug der erblichen Monarchie.

Gieng nun die Moral ausſchließlich auf das Recht- oder Unrecht-*Thun*, und konnte ſie Dem, welcher etwan entſchloſſen wäre, kein Unrecht zu thun, die Gränze ſeines Handelns genau bezeichnen; ſo geht umgekehrt die Staatslehre, die Lehre von der Geſetzgebung, ganz allein auf das Unrecht-*Leiden*, und würde ſich nie um das Unrecht-*Thun* bekümmern, wäre es nicht wegen ſeines allemal nothwendigen Korrelats, des Unrechtleidens, welches, als der Feind dem ſie entgegenarbeitet, ihr Augenmerk iſt. Ja, ließe ſich ein Unrechtthun denken, mit welchem kein Unrechtleiden von einer andern Seite verknüpft wäre; ſo würde, konſequent, der Staat es keineswegs verbieten. — Ferner, weil in der *Moral* der Wille, die Geſinnung, der Gegenſtand der Betrachtung und das allein Reale iſt, gilt ihr der feſte Wille zum zu verübenden Unrecht, den allein die äußere Macht zurückhält und unwirkſam macht, dem wirklich verübten Unrecht ganz gleich, und verdammt den ſolches Wollenden als ungerecht vor ihrem Richterſtuhl. Hingegen den Staat kümmern Wille und Geſinnung, bloß als ſolche, ganz und gar nicht; ſondern allein die *That* (ſie ſei nun bloß verſucht oder ausgeführt) wegen ihres Korrelats, des *Leidens* von der andern Seite: ihm iſt alſo die That, die Begebenheit, das allein Reale: die Geſinnung, die Abſicht wird bloß erforſcht, ſofern aus ihr die Bedeutung der That kenntlich wird. Daher wird der Staat Niemanden verbieten, Mord und Gift gegen einen Andern beſtändig in Gedanken zu tragen, ſobald er nur gewiß weiß, daß die Furcht vor Schwert und Rad die Wirkungen jenes Wollens beſtändig hemmen werden. Der Staat hat auch keineswegs den thörichten Plan, die Neigung zum Unrechtthun, die

böſe Geſinnung zu vertilgen; ſondern bloß jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlaſſung deſſelben, in der unausbleiblichen Strafe, an die Seite zu ſtellen: demgemäß iſt der Kriminalkodex ein möglichſt vollſtändiges Regiſter von Gegenmotiven zu ſämmtlichen, als möglich präſumirten, verbrecheriſchen Handlungen, — Beides in abstracto, um vorkommenden Falles die Anwendung in concreto zu machen. Die Staatslehre, oder die Geſetzgebung, wird nun, zu dieſem ihren Zweck, von der Moral jenes Kapitel, welches die Rechtslehre iſt und welches neben der innern Bedeutung des Rechts und des Unrechts, die genaue Gränze zwiſchen beiden beſtimmt, borgen, aber einzig und allein, um deſſen Kehrſeite zu benutzen und alle die Gränzen, welche die Moral als unüberſchreitbar, wenn man nicht Unrecht *thun* will, angiebt, von der andern Seite zu betrachten, als die Gränzen, deren Ueberſchrittenwerden vom Andern man nicht dulden darf, wenn man nicht Unrecht *leiden* will, und von denen man alſo Andere zurückzutreiben ein *Recht* hat: daher dieſe Gränzen nun, von der möglicherweiſe paſſiven Seite aus, durch Geſetze verbollwerkt werden. Es ergiebt ſich, daß wie man, recht witzig, den Geſchichtſchreiber einen umgewandten Propheten genannt hat, der Rechtslehrer der umgewandte Moraliſt iſt, und daher auch die Rechtslehre im eigentlichen Sinn, d. h. die Lehre von den *Rechten*, welche man behaupten darf, die umgewandte Moral, in dem Kapitel, wo dieſe die Rechte lehrt, welche man nicht verletzen darf. Der Begriff des Unrechts und ſeiner Negation, des Rechts, der urſprünglich *moraliſch* iſt, wird *juridiſch*, durch die Verlegung des Ausgangspunktes von der aktiven auf die paſſive Seite, alſo durch Umwendung. Dieſes, nebſt der Rechtslehre Kants, der aus ſeinem kategoriſchen Imperativ die Errichtung des Staats als eine moraliſche Pflicht ſehr fälſchlich ableitet, hat dann auch in der neueſten Zeit, hin und wieder, den ſehr ſonderbaren Irrthum veranlaßt, der Staat ſei eine Anſtalt zur Beförderung der Moralität, gehe aus dem Streben nach dieſer hervor und ſei demnach gegen den Egoismus gerichtet. Als ob die innere Geſinnung, welcher allein Moralität oder Immoralität zukommt, der ewig freie Wille, ſich von außen modifiziren und durch Einwirkung ändern ließe! Noch verkehrter iſt das Theorem, der

Staat sei die Bedingung der Freiheit im moralischen Sinne und dadurch der Moralität: da doch die Freiheit jenseit der Erscheinung, geschweige jenseit menschlicher Einrichtungen liegt. Der Staat ist, wie gesagt, so wenig gegen den Egoismus überhaupt und als solchen gerichtet, daß er umgekehrt gerade aus dem sich wohlverstehenden, methodisch verfahrenden, vom einseitigen auf den allgemeinen Standpunkt tretenden und so durch Aufsummirung gemeinschaftlichen Egoismus Aller entsprungen und diesem zu dienen allein da ist, errichtet unter der richtigen Voraussetzung, daß reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus moralischen Gründen, nicht zu erwarten ist; außerdem er selbst ja überflüssig wäre. Keineswegs also gegen den Egoismus, sondern allein gegen die nachtheiligen Folgen des Egoismus, welche aus der Vielheit egoistischer Individuen ihnen allen wechselseitig hervorgehen und ihr Wohlseyn stören, ist, dieses Wohlseyn bezweckend, der Staat gerichtet. Daher sagt schon Aristoteles (De Rep., III): *Τελος μεν ουν πολεως το ευ ζην· τουτο δε εστιν το ζην ευδαιμονως και καλως.* (Finis civitatis est bene vivere, hoc autem est beate et pulchre vivere.) Auch Hobbes hat diesen Ursprung und Zweck des Staats ganz richtig und vortrefflich auseinandergesetzt; wie denn auch der alte Grundsatz aller Staatsordnung, salus publica prima lex esto, denselben bezeichnet. — Wenn der Staat seinen Zweck vollkommen erreicht, wird er die selbe Erscheinung hervorbringen, als wenn vollkommene Gerechtigkeit der Gesinnung allgemein herrschte. Das innere Wesen und der Ursprung beider Erscheinungen wird aber der umgekehrte seyn. Nämlich im letztern Fall wäre es dieser, daß Niemand Unrecht thun wollte; im erstern aber dieser, daß Niemand Unrecht leiden wollte und die gehörigen Mittel zu diesem Zweck vollkommen angewandt wären. So läßt sich die selbe Linie aus entgegengesetzten Richtungen beschreiben, und ein Raubthier mit einem Maulkorb ist so unschädlich wie ein grasfressendes Thier. — Weiter aber als bis zu diesem Punkt kann es der Staat nicht bringen: er kann also nicht eine Erscheinung zeigen, gleich der, welche aus allgemeinem wechselseitigen Wohlwollen und Liebe entspringen würde. Denn, wie wir eben fanden, daß er, seiner Natur zufolge, ein Unrechtthun, dem gar kein Unrechtleiden von einer andern Seite entspräche, nicht verbieten würde, und bloß weil dies unmöglich ist,

jedes Unrechtthun verwehrt; so würde er umgekehrt, seiner auf das Wohlseyn Aller gerichteten Tendenz gemäß, sehr gern dafür sorgen, daß Jeder Wohlwollen und Werke der Menschenliebe aller Art *erführe*; hätten nicht auch diese ein unumgängliches Korrelat im *Leisten* von Wohlthaten und Liebeswerken, wobei nun aber jeder Bürger des Staats die passive, keiner die aktive Rolle würde übernehmen wollen, und letztere wäre auch aus keinem Grund dem Einen vor dem Andern zuzumuthen. Demnach läßt sich nur das Negative, welches eben das *Recht* ist, nicht das Positive, welches man unter dem Namen der Liebespflichten, oder unvollkommenen Pflichten verstanden hat, *erzwingen*.

Die Gesetzgebung entlehnt, wie gesagt, die reine Rechtslehre, oder die Lehre vom Wesen und den Gränzen des Rechts und des Unrechts, von der Moral, um dieselbe nun zu ihren, der Moral fremden Zwecken, von der Kehrseite anzuwenden und danach positive Gesetzgebung und die Mittel zur Aufrechthaltung derselben, d. h. den Staat, zu errichten. Die positive Gesetzgebung ist also die von der Kehrseite angewandte rein moralische Rechtslehre. Diese Anwendung kann mit Rücksicht auf eigenthümliche Verhältnisse und Umstände eines bestimmten Volks geschehen. Aber nur wenn die positive Gesetzgebung im Wesentlichen durchgängig nach Anleitung der reinen Rechtslehre bestimmt ist und für jede ihrer Satzungen ein Grund in der reinen Rechtslehre sich nachweisen läßt, ist die entstandene Gesetzgebung eigentlich ein *positives Recht*, und der Staat ein *rechtlicher* Verein, *Staat* im eigentlichen Sinn des Worts, eine moralisch zulässige, nicht unmoralische Anstalt. Widrigenfalls ist hingegen die positive Gesetzgebung Begründung eines *positiven Unrechts*, ist selbst ein öffentlich zugestandenes erzwungenes Unrecht. Dergleichen ist jede Despotie, die Verfassung der meisten Mohammedanischen Reiche, dahin gehören sogar manche Theile vieler Verfassungen, z. B. Leibeigenschaft, Frohn u. dgl. m. — Die reine Rechtslehre, oder das Naturrecht, besser moralisches Recht, liegt, obwohl immer durch Umkehrung, jeder rechtlichen positiven Gesetzgebung so zum Grunde, wie die reine Mathematik jedem Zweige der angewandten. Die wichtigsten Punkte der reinen Rechtslehre, wie die Philosophie, zu jenem Zweck, sie der Gesetzgebung zu überliefern hat, sind folgende: 1) Erklärung der innern und

eigentlichen Bedeutung und des Urſprungs der Begriffe Unrecht und Recht, und ihrer Anwendung und Stelle in der Moral. 2) Die Ableitung des Eigenthumsrechts. 3) Die Ableitung der moraliſchen Gültigkeit der Verträge; da dieſe die moraliſche Grundlage des Staatsvertrages iſt. 4) Die Erklärung der Entſtehung und des Zweckes des Staats, des Verhältniſſes dieſes Zweckes zur Moral und der in Folge dieſes Verhältniſſes zweckmäßigen Uebertragung der moraliſchen Rechtslehre, durch Umkehrung, auf die Geſetzgebung. 5) Die Ableitung des Strafrechts. — Der übrige Inhalt der Rechtslehre iſt bloße Anwendung jener Principien, nähere Beſtimmung der Gränzen des Rechts und des Unrechts, für alle möglichen Verhältniſſe des Lebens, welche deshalb unter gewiſſe Geſichtspunkte und Titel vereinigt und abgetheilt werden. In dieſen beſonderen Lehren ſtimmen die Lehrbücher des reinen Rechts alle ziemlich überein: nur in den Principien lauten ſie ſehr verſchieden; weil ſolche immer mit irgend einem philoſophiſchen Syſtem zuſammenhängen. Nachdem wir in Gemäßheit des unſerigen die vier erſten jener Hauptpunkte kurz und allgemein, doch beſtimmt und deutlich erörtert haben, iſt noch vom Strafrechte ebenſo zu reden.

Kant ſtellt die grundfalſche Behauptung auf, daß es außer dem Staate kein vollkommenes Eigenthumsrecht gäbe. Unſerer obigen Ableitung zufolge giebt es auch im Naturzuſtande Eigenthum, mit vollkommenem natürlichen, d. h. moraliſchen Rechte, welches ohne Unrecht nicht verletzt, aber ohne Unrecht auf das äußerſte vertheidigt werden kann. Hingegen iſt gewiß, daß es außer dem Staate kein *Strafrecht* giebt. Alles Recht zu ſtrafen iſt allein durch das poſitive Geſetz begründet, welches *vor* dem Vergehen dieſem eine Strafe beſtimmt hat, deren Androhung, als Gegenmotiv, alle etwanigen Motive zu jenem Vergehen überwiegen ſollte. Dieſes poſitive Geſetz iſt anzuſehen als von allen Bürgern des Staats ſanktionirt und anerkannt. Es gründet ſich alſo auf einen gemeinſamen Vertrag, zu deſſen Erfüllung unter allen Umſtänden, alſo zur Vollziehung der Strafe auf der einen und zur Duldung derſelben von der andern Seite, die Glieder des Staats verpflichtet ſind: daher iſt die Duldung mit Recht erzwingbar. Folglich iſt der unmittelbare *Zweck der Strafe* im einzelnen Fall *Erfüllung des Geſetzes als*

eines Vertrages. Der einzige Zweck des Gesetzes aber ist Abschreckung von Beeinträchtigung fremder Rechte: denn damit Jeder vor Unrechtleiden geschützt sei, hat man sich zum Staat vereinigt, dem Unrechtthun entsagt und die Lasten der Erhaltung des Staats auf sich genommen. Das Gesetz also und die Vollziehung desselben, die Strafe, sind wesentlich auf die Zukunft gerichtet, nicht auf die Vergangenheit. Dies unterscheidet Strafe von Rache, welche letztere lediglich durch das Geschehene, also das Vergangene als solches, motivirt ist. Alle Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes, ohne Zweck für die Zukunft, ist Rache, und kann keinen andern Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, welches man selbst verursacht hat, sich über das selbst erlittene zu trösten. Solches ist Bosheit und Grausamkeit, und ethisch nicht zu rechtfertigen. Unrecht, das mir Jemand zugefügt, befugt mich keineswegs ihm Unrecht zuzufügen. Vergeltung des Bösen mit Bösem, ohne weitere Absicht, ist weder moralisch, noch sonst, durch irgend einen vernünftigen Grund zu rechtfertigen, und das jus talionis als selbständiges, letztes Princip des Strafrechts aufgestellt, ist sinnleer. Daher ist Kants Theorie der Strafe als bloßer Vergeltung, um der Vergeltung Willen, eine völlig grundlose und verkehrte Ansicht. Und doch spukt sie noch immer in den Schriften vieler Rechtslehrer, unter allerlei vornehmen Phrasen, die auf leeren Wortkram hinauslaufen, wie: durch die Strafe werde das Verbrechen gesühnt, oder neutralisirt und aufgehoben, u. dgl. m. Kein Mensch aber hat die Befugniß, sich zum rein moralischen Richter und Vergelter aufzuwerfen und die Missethaten des Andern, durch Schmerzen, welche er ihm zufügt, heimzusuchen, ihm also Buße dafür aufzulegen. Vielmehr wäre Dieses eine höchst vermessene Anmaaßung; daher eben das Biblische: „Mein ist die Rache, spricht der Herr, und ich will vergelten." Wohl aber hat der Mensch das Recht, für die Sicherheit der Gesellschaft zu sorgen: dies aber kann allein geschehen durch Verpönung aller der Handlungen, die das Wort „kriminell" bezeichnet, um ihnen durch Gegenmotive, welches die angedrohten Strafen sind, vorzubeugen; welche Drohung nur durch Vollziehung, im dennoch vorkommenden Fall, wirksam seyn kann. Daß demnach der Zweck der Strafe, oder genauer des Straf-

geſetzes, Abſchreckung vom Verbrechen ſei, iſt eine ſo allgemein anerkannte, ja, von ſelbſt einleuchtende Wahrheit, daß ſie in England ſogar in der ſehr alten Anklagungsformel (indictment), deren ſich noch jetzt in Kriminalfällen der Kronadvokat bedient, ausgeſprochen iſt, indem ſolche ſchließt: if this be proved, you, the said N. N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming*). — Zweck für die Zukunft unterſcheidet Strafe von Rache, und dieſen hat die Strafe nur dann, wann ſie zur Erfüllung eines Geſetzes vollzogen wird, welche, nur eben dadurch als unausbleiblich auch für jeden künftigen Fall ſich ankündigend, dem Geſetze die Kraft abzuſchrecken erhält, worin eben ſein Zweck beſteht. — Hier würde nun ein Kantianer unfehlbar einwenden, daß ja, nach dieſer Anſicht, der geſtrafte Verbrecher „bloß als Mittel" gebraucht würde. Aber dieſer von allen Kantianern ſo unermüdlich nachgeſprochene Satz, „man dürfe den Menſchen immer nur als Zweck, nie als Mittel behandeln", iſt zwar ein bedeutend klingender und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die ſie alles fernern Denkens überhebt, überaus geeigneter Satz; aber beim Lichte betrachtet iſt es ein höchſt vager, unbeſtimmter, ſeine Abſicht ganz indirekt erreichender Ausſpruch, der für jeden Fall ſeiner Anwendung erſt beſonderer Erklärung, Beſtimmung und Modifikation bedarf, ſo allgemein genommen aber ungenügend, wenigſagend und noch dazu problematiſch iſt. Der dem Geſetze zufolge der Todesſtrafe anheimgefallene Mörder muß jetzt allerdings und mit vollem Recht als bloßes Mittel gebraucht werden. Denn die öffentliche Sicherheit, der Hauptzweck des Staats, iſt durch ihn geſtört, ja ſie iſt aufgehoben, wenn das Geſetz unerfüllt bleibt: er, ſein Leben, ſeine Perſon, muß jetzt das Mittel zur Erfüllung des Geſetzes und dadurch zur Wiederherſtellung der öffentlichen Sicherheit ſeyn, und wird zu ſolchem gemacht mit allem Recht, zur Vollziehung des Staatsvertrages, der auch von ihm, ſofern er Staatsbürger war, eingegangen war, und demzufolge er, um Sicherheit für ſein Leben,

*) Wenn Dieſes bewieſen wird, ſo müßt ihr, der beſagte N. N., die geſetzliche Strafe erleiden, um Andere von ähnlichen Verbrechen, in aller künftigen Zeit, abzuſchrecken.

seine Freiheit und sein Eigenthum zu genießen, auch der Sicherheit Aller sein Leben, seine Freiheit und sein Eigenthum zum Pfande gesetzt hatte, welches Pfand jetzt verfallen ist.

Diese hier aufgestellte, der gesunden Vernunft unmittelbar einleuchtende Theorie der Strafe ist freilich, in der Hauptsache, kein neuer Gedanke, sondern nur ein durch neue Irrthümer beinahe verdrängter, dessen deutlichste Darstellung insofern nöthig war. Dieselbe ist, dem Wesentlichen nach, schon in dem enthalten, was Pufendorf, „De officio hominis et civis", Buch 2, Kap. 13, darüber sagt. Mit ihr stimmt ebenfalls Hobbes überein: „Leviathan", Kap. 15 u. 28. In unsern Tagen hat sie bekanntlich Feuerbach verfochten. Ja, sie findet sich schon in den Aussprüchen der Philosophen des Alterthums: Platon legt sie deutlich dar im Protagoras (S. 114, edit. Bip.), auch im Gorgias (S. 168), endlich im elften Buch von den Gesetzen (S. 165). Seneka spricht Platons Meinung und die Theorie aller Strafe vollkommen aus, in den kurzen Worten: Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur (De Ira, I, 16).

Wir haben also im Staat das Mittel kennen gelernt, wodurch der mit Vernunft ausgerüstete Egoismus seinen eigenen, sich gegen ihn selbst wendenden schlimmen Folgen auszuweichen sucht, und nun Jeder das Wohl Aller befördert, weil er sein eigenes mit darin begriffen sieht. Erreichte der Staat seinen Zweck vollkommen, so könnte gewissermaaßen, da er, durch die in ihm vereinigten Menschenkräfte, auch die übrige Natur sich mehr und mehr dienstbar zu machen weiß, zuletzt, durch Fortschaffung aller Arten von Uebel, etwas dem Schlaraffenlande sich Annäherndes zu Stande kommen. Allein, theils ist er noch immer sehr weit von diesem Ziel entfernt geblieben; theils würden auch noch immer unzählige, dem Leben durchaus wesentliche Uebel, unter denen, wären sie auch alle fortgeschafft, zuletzt die Langeweile jede von den anderen verlassene Stelle sogleich okkupirt, es nach wie vor im Leiden erhalten; theils ist auch sogar der Zwist der Individuen nie durch den Staat völlig aufzuheben, da er im Kleinen neckt, wo er im Großen verpönt ist; und endlich wendet sich die aus dem Innern glücklich vertriebene Eris zuletzt nach Außen: als Streit der Individuen durch die Staatseinrichtung verbannt, kommt sie von Außen als Krieg der Völker

wieder, und fordert nun im Großen und mit einem Male, als aufgehäufte Schuld, die blutigen Opfer ein, welche man ihr durch kluge Vorkehrung im Einzelnen entzogen hatte. Ja geſetzt, auch dieſes Alles wäre endlich, durch eine auf die Erfahrung von Jahrtauſenden geſtützte Klugheit, überwunden und beſeitigt; ſo würde am Ende die wirkliche Uebervölkerung des ganzen Planeten das Reſultat ſeyn, deſſen entſetzliche Uebel ſich jetzt nur eine kühne Einbildungskraft zu vergegenwärtigen vermag*).

§. 63.

Wir haben die zeitliche Gerechtigkeit, welche im Staat ihren Sitz hat, kennen gelernt, als vergeltend oder ſtrafend, und geſehen, daß eine ſolche allein durch die Rückſicht auf die Zukunft zur Gerechtigkeit wird; da ohne ſolche Rückſicht alles Strafen und Vergelten eines Frevels ohne Rechtfertigung bliebe, ja, ein bloßes Hinzufügen eines zweiten Uebels zum Geſchehenen wäre, ohne Sinn und Bedeutung. Ganz anders aber iſt es mit der ewigen Gerechtigkeit, welche ſchon früher erwähnt wurde, und welche nicht den Staat, ſondern die Welt beherrſcht, nicht von menſchlichen Einrichtungen abhängig, nicht dem Zufall und der Täuſchung unterworfen, nicht unſicher, ſchwankend und irrend, ſondern unfehlbar, feſt und ſicher iſt. — Der Begriff der Vergeltung ſchließt ſchon die Zeit in ſich: daher kann die ewige Gerechtigkeit keine vergeltende ſeyn, kann alſo nicht, wie dieſe, Aufſchub und Friſt geſtatten und, nur mittelſt der Zeit die ſchlimme That mit der ſchlimmen Folge ausgleichend, der Zeit bedürfen um zu beſtehen. Die Strafe muß hier mit dem Vergehen ſo verbunden ſeyn, daß beide Eines ſind.

Δοκειτε πηδαν τἀδικήματ' εις θεους
Πτεροισι, κἀπειτ' εν Διος δελτου πτυχαις
Γραφειν τιν' αυτα, Ζηνα δ' εισορωντα νιν
Θνητοις δικαζειν; Ουδ' ὁ πας ουρανος,
Διος γραφοντος τας βροτων ἁμαρτιας,
Εξαρκεσειεν, ουδ' εκεινος αν σκοπων
Πεμπειν ἑκαστῳ ζημιαν· αλλ' ἡ Δικη
Εντανθα που 'στιν εγγυς, ει βουλεσθ' ὁραν.

Eurip., ap. *Stob.* Ecl. I, c. 4.

*) Hiezu Kap. 47 des zweiten Bandes.

(Volare pennis scelera ad aetherias domus
Putatis, illic in Jovis tabularia
Scripto referri; tum Jovem lectis super
Sententiam proferre? — sed mortalium
Facinora coeli, quantaquanta est, regia
Nequit tenere: nec legendis Juppiter
Et puniendis par est. Est tamen ultio,
Et, si intuemur, illa nos habitat prope.)

Daß nun eine ſolche ewige Gerechtigkeit wirklich im Weſen der Welt liege, wird aus unſerm ganzen bisher entwickelten Gedanken Dem, der dieſen gefaßt hat, bald vollkommen einleuchtend werden.

Die Erſcheinung, die Objektität des einen Willens zum Leben iſt die Welt, in aller Vielheit ihrer Theile und Geſtalten. Das Daſeyn ſelbſt und die Art des Daſeyns, in der Geſammtheit, wie in jedem Theil, iſt allein aus dem Willen. Er iſt frei, er iſt allmächtig. In jedem Dinge erſcheint der Wille gerade ſo, wie er ſich ſelbſt an ſich und außer der Zeit beſtimmt. Die Welt iſt nur der Spiegel dieſes Wollens: und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Quaalen, welche ſie enthält, gehören zum Ausdruck deſſen, was er will, ſind ſo, weil er ſo will. Mit dem ſtrengſten Rechte trägt ſonach jedes Weſen das Daſeyn überhaupt, ſodann das Daſeyn ſeiner Art und ſeiner eigenthümlichen Individualität, ganz wie ſie iſt und unter Umgebungen wie ſie ſind, in einer Welt ſo wie ſie iſt, vom Zufall und vom Irrthum beherrſcht, zeitlich, vergänglich, ſtets leidend: und in allem was ihm widerfährt, ja nur widerfahren kann, geſchieht ihm immer Recht. Denn ſein iſt der Wille: und wie der Wille iſt, ſo iſt die Welt. Die Verantwortlichkeit für das Daſeyn und die Beſchaffenheit dieſer Welt kann nur ſie ſelbſt tragen, kein Anderer; denn wie hätte er ſie auf ſich nehmen mögen? — Will man wiſſen, was die Menſchen, moraliſch betrachtet, im Ganzen und Allgemeinen werth ſind; ſo betrachte man ihr Schickſal, im Ganzen und Allgemeinen. Dieſes iſt Mangel, Elend, Jammer, Quaal und Tod. Die ewige Gerechtigkeit waltet: wären ſie nicht, im Ganzen genommen, nichtswürdig; ſo würde ihr Schickſal, im Ganzen genommen, nicht ſo traurig ſeyn. In dieſem Sinne können wir ſagen: die Welt ſelbſt iſt das Weltgericht.

Könnte man allen Jammer der Welt in eine Waagſchale legen, und alle Schuld der Welt in die andere; ſo würde gewiß die Zunge einſtehen.

Freilich aber ſtellt ſich der Erkenntniß, ſo wie ſie, dem Willen zu ſeinem Dienſt entſproſſen, dem Individuo als ſolchem wird, die Welt nicht ſo dar, wie ſie dem Forſcher zuletzt ſich enthüllt, als die Objektität des einen und alleinigen Willens zum Leben, der er ſelbſt iſt; ſondern den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder ſagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt ſich, ſtatt des Dinges an ſich, nur die Erſcheinung, in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Geſtaltungen des Satzes vom Grunde: und in dieſer Form ſeiner beſchränkten Erkenntniß ſieht er nicht das Weſen der Dinge, welches Eines iſt, ſondern deſſen Erſcheinungen, als geſondert, getrennt, unzählbar, ſehr verſchieden, ja entgegengeſetzt. Da erſcheint ihm die Wolluſt als Eines, und die Quaal als ein ganz Anderes, dieſer Menſch als Peiniger und Mörder, jener als Dulder und Opfer, das Böſe als Eines und das Uebel als ein Anderes. Er ſieht den Einen in Freuden, Ueberfluß und Wollüſten leben, und zugleich vor deſſen Thüre den Andern durch Mangel und Kälte quaalvoll ſterben. Dann frägt er: wo bleibt die Vergeltung? Und er ſelbſt, im heftigen Willensdrange, der ſein Urſprung und ſein Weſen iſt, ergreift die Wollüſte und Genüſſe des Lebens, hält ſie umklammert feſt, und weiß nicht, daß er durch eben dieſen Akt ſeines Willens, alle die Schmerzen und Quaalen des Lebens, vor deren Anblick er ſchaudert, ergreift und feſt an ſich drückt. Er ſieht das Uebel, er ſieht das Böſe in der Welt: aber weit entfernt zu erkennen, daß beide nur verſchiedene Seiten der Erſcheinung des einen Willens zum Leben ſind, hält er ſie für ſehr verſchieden, ja ganz entgegengeſetzt, und ſucht oft durch das Böſe, d. h. durch Verurſachung des fremden Leidens, dem Uebel, dem Leiden des eigenen Individuums, zu entgehen, befangen im principio individuationis, getäuſcht durch den Schleier der Maja. — Denn, wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegränzt, heulend Waſſerberge erhebt und ſenkt, auf einem Kahn ein Schiffer ſitzt, dem ſchwachen Fahrzeug vertrauend; ſo ſitzt, mitten in einer Welt voll Quaalen, ruhig der einzelne Menſch, geſtützt und

vertrauend auf das principium individuationis, oder die Weise wie das Individuum die Dinge erkennt, als Erscheinung. Die unbegränzte Welt, voll Leiden überall, in unendlicher Vergangenheit, in unendlicher Zukunft, ist ihm fremd, ja ist ihm ein Mährchen: seine verschwindende Person, seine ausdehnungslose Gegenwart, sein augenblickliches Behagen, dies allein hat Wirklichkeit für ihn: und dies zu erhalten, thut er Alles, solange nicht eine bessere Erkenntniß ihm die Augen öffnet. Bis dahin lebt bloß in der innersten Tiefe seines Bewußtseyns die ganz dunkle Ahndung, daß ihm jenes Alles doch wohl eigentlich so fremd nicht ist, sondern einen Zusammenhang mit ihm hat, vor welchem das principium individuationis ihn nicht schützen kann. Aus dieser Ahndung stammt jenes so unvertilgbare und allen Menschen (ja vielleicht selbst den klügeren Thieren) gemeinsame Grausen, das sie plötzlich ergreift, wenn sie, durch irgend einen Zufall, irre werden am principio individuationis, indem der Satz vom Grunde, in irgend einer seiner Gestaltungen, eine Ausnahme zu erleiden scheint: z. B. wenn es scheint, daß irgend eine Veränderung ohne Ursache vor sich gienge, oder ein Gestorbener wieder da wäre, oder sonst irgendwie das Vergangene oder das Zukünftige gegenwärtig, oder das Ferne nah wäre. Das ungeheure Entsetzen über so etwas gründet sich darauf, daß sie plötzlich irre werden an den Erkenntnißformen der Erscheinung, welche allein ihr eigenes Individuum von der übrigen Welt gesondert halten. Diese Sonderung aber eben liegt nur in der Erscheinung und nicht im Dinge an sich: eben darauf beruht die ewige Gerechtigkeit. — In der That steht alles zeitliche Glück und wandelt alle Klugheit — auf untergrabenem Boden. Sie schützen die Person vor Unfällen und verschaffen ihr Genüsse; aber die Person ist bloße Erscheinung, und ihre Verschiedenheit von anderen Individuen und das Freiseyn von den Leiden, welche diese tragen, beruht auf der Form der Erscheinung, dem principio individuationis. Dem wahren Wesen der Dinge nach hat Jeder alle Leiden der Welt als die seinigen, ja alle nur möglichen als für ihn wirklich zu betrachten, solange er der feste Wille zum Leben ist, d. h. mit aller Kraft das Leben bejaht. Für die das principium individuationis durchschauende Erkenntniß ist ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geschenkt, oder ihm durch Klugheit abgewonnen,

mitten unter den Leiden unzähliger Anderen, — doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König iſt, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß nur eine flüchtige Täuſchung ihn von dem Leiden ſeines Lebens getrennt hatte.

Dem in der Erkenntniß, welche dem Satz vom Grunde folgt, in dem principio individuationis, befangenen Blick entzieht ſich die ewige Gerechtigkeit: er vermißt ſie ganz, wenn er nicht etwan ſie durch Fiktionen rettet. Er ſieht den Böſen, nach Unthaten und Grauſamkeiten aller Art, in Freuden leben und unangefochten aus der Welt gehen. Er ſieht den Unterdrückten ein Leben voll Leiden bis an's Ende ſchleppen, ohne daß ſich ein Rächer, ein Vergelter zeigte. Aber die ewige Gerechtigkeit wird nur Der begreifen und faſſen, der über jene am Leitfaden des Satzes vom Grunde fortſchreitende und an die einzelnen Dinge gebundene Erkenntniß ſich erhebt, die Ideen erkennt, das principium individuationis durchſchaut, und inne wird, daß dem Dinge an ſich die Formen der Erſcheinung nicht zukommen. Dieſer iſt es auch allein, der, vermöge der ſelben Erkenntniß, das wahre Weſen der Tugend, wie es im Zuſammenhang mit der gegenwärtigen Betrachtung ſich uns bald aufſchließen wird, verſtehen kann; wiewohl zur Ausübung derſelben dieſe Erkenntniß in abstracto keineswegs erfordert wird. Wer alſo bis zu der beſagten Erkenntniß gelangt iſt, dem wird es deutlich, daß, weil der Wille das Anſich aller Erſcheinung iſt, die über Andere verhängte und die ſelbſterfahrene Quaal, das Böſe und das Uebel, immer nur jenes eine und ſelbe Weſen treffen; wenn gleich die Erſcheinungen, in welchen das Eine und das Andere ſich darſtellt, als ganz verſchiedene Individuen daſtehen und ſogar durch ferne Zeiten und Räume getrennt ſind. Er ſieht ein, daß die Verſchiedenheit zwiſchen Dem, der das Leiden verhängt, und dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen iſt und nicht das Ding an ſich trifft, welches der in beiden lebende Wille iſt, der hier, durch die an ſeinen Dienſt gebundene Erkenntniß getäuſcht, ſich ſelbſt verkennt, in einer ſeiner Erſcheinungen geſteigertes Wohlſeyn ſuchend, in der andern großes Leiden hervorbringt und ſo, im heftigen Drange, die Zähne in ſein eigenes Fleiſch ſchlägt, nicht wiſſend, daß er immer nur ſich ſelbſt verletzt, dergeſtalt, durch das Medium der Individuation, den Widerſtreit mit ſich ſelbſt offenbarend,

welchen er in seinem Innern trägt. Der Quäler und der Gequälte sind Eines. Jener irrt, indem er sich der Quaal, dieser, indem er sich der Schuld nicht theilhaft glaubt. Giengen ihnen Beiden die Augen auf, so würde der das Leid verhängt erkennen, daß er in Allem lebt, was auf der weiten Welt Quaal leidet und, wenn mit Vernunft begabt, vergeblich nachsinnt, warum es zu so großem Leiden, dessen Verschuldung es nicht einsieht, ins Daseyn gerufen ward: und der Gequälte würde einsehen, daß alles Böse, das auf der Welt verübt wird, oder je ward, aus jenem Willen fließt, der auch *sein* Wesen ausmacht, auch in *ihm* erscheint und er durch diese Erscheinung und ihre Bejahung alle Leiden auf sich genommen hat, die aus solchem Willen hervorgehen und sie mit Recht erduldet, so lange er dieser Wille ist. — Aus dieser Erkenntniß spricht der ahndungsvolle Dichter Calderon im „Leben ein Traum“:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.

(Denn die größte Schuld des Menschen
Ist, daß er geboren ward.)

Wie sollte es nicht eine Schuld seyn, da nach einem ewigen Gesetze der Tod darauf steht? Calderon hat auch nur das Christliche Dogma von der Erbsünde durch jenen Vers ausgesprochen.

Die lebendige Erkenntniß der ewigen Gerechtigkeit, des Waagebalkens, der das malum culpae mit dem malo poenae unzertrennlich verbindet, erfordert gänzliche Erhebung über die Individualität und das Princip ihrer Möglichkeit: sie wird daher, wie auch die ihr verwandte und sogleich zu erörternde reine und deutliche Erkenntniß des Wesens aller Tugend, der Mehrzahl der Menschen stets unzugänglich bleiben. — Daher haben die weisen Urväter des Indischen Volkes sie zwar in den, den drei wiedergeborenen Kasten allein erlaubten Veden, oder in der esoterischen Weisheitslehre, direkt, so weit nämlich Begriff und Sprache es fassen und ihre immer noch bildliche, auch rhapsodische Darstellungsweise es zuläßt, ausgesprochen; aber in der Volksreligion, oder exoterischen Lehre, nur mythisch mitgetheilt. Die direkte Darstellung finden wir in den Veden, der Frucht der höchsten menschlichen Erkenntniß und Weisheit, deren Kern in den Upanischaden

uns, als das größte Geſchenk dieſes Jahrhunderts, endlich zugekommen iſt, auf mancherlei Weiſe ausgedrückt, beſonders aber dadurch, daß vor den Blick des Lehrlings alle Weſen der Welt, lebende und lebloſe, der Reihe nach vorübergeführt werden und über jedes derſelben jenes zur Formel gewordene und als ſolche die Mahavakya genannte Wort ausgeſprochen wird: Tatoumes, richtiger tat twam asi, welches heißt: „dies biſt du“*). — Dem Volke aber wurde jene große Wahrheit, ſo weit es, in ſeiner Beſchränktheit, ſie faſſen konnte, in die Erkenntnißweiſe, welche dem Satz vom Grunde folgt, überſetzt, die zwar, ihrem Weſen nach, jene Wahrheit rein und an ſich durchaus nicht aufnehmen kann, ſogar im geraden Widerſpruch mit ihr ſteht, allein in der Form des Mythos ein Surrogat derſelben empfing, welches als Regulativ für das Handeln hinreichend war, indem es die ethiſche Bedeutung deſſelben, in der dieſer ſelbſt ewig fremden Erkenntnißweiſe gemäß dem Satz vom Grunde, doch durch bildliche Darſtellung faßlich macht; welches der Zweck aller Glaubenslehren iſt, indem ſie ſämmtlich mythiſche Einkleidungen der dem rohen Menſchenſinn unzugänglichen Wahrheit ſind. Auch könnte in dieſem Sinne jener Mythos, in Kants Sprache, ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft genannt werden: als ein ſolches betrachtet aber hat er den großen Vorzug, gar keine Elemente zu enthalten, als die im Reiche der Wirklichkeit vor unſeren Augen liegen, und daher alle ſeine Begriffe mit Anſchauungen belegen zu können. Das hier Gemeinte iſt der Mythos von der Seelenwanderung. Er lehrt, daß alle Leiden, welche man im Leben über andere Weſen verhängt, in einem folgenden Leben auf eben dieſer Welt, genau durch die ſelben Leiden wieder abgebüßt werden müſſen; welches ſo weit geht, daß wer nur ein Thier tödtet, einſt in der unendlichen Zeit auch als eben ein ſolches Thier geboren werden und den ſelben Tod erleiden wird. Er lehrt, daß böſer Wandel ein künftiges Leben, auf dieſer Welt, in leidenden und verachteten Weſen nach ſich zieht, daß man demgemäß ſodann wieder geboren wird in niedrigeren Kaſten, oder als Weib, oder als Thier, als Paria oder Tſchandala, als Ausſätziger, als Krokodil u. ſ. w. Alle Quaalen, die der Mythos droht, belegt

*) Oupnek'hat, Bd. 1, S. 60 fg.

er mit Anſchauungen aus der wirklichen Welt, durch leidende Weſen, welche auch nicht wiſſen, wie ſie ihre Quaal verſchuldet haben, und er braucht keine andere Hölle zu Hülfe zu nehmen. Als Belohnung aber verheißt er dagegen Wiedergeburt in beſſeren, edleren Geſtalten, als Bramane, als Weiſer, als Heiliger. Die höchſte Belohnung, welche der edelſten Thaten und der völligen Reſignation wartet, welche auch dem Weibe wird, das in ſieben Leben hinter einander freiwillig auf dem Scheiterhaufen des Gatten ſtarb, nicht weniger auch dem Menſchen, deſſen reiner Mund nie eine einzige Lüge geſprochen hat, dieſe Belohnung kann der Mythos in der Sprache dieſer Welt nur negativ ausdrücken, durch die ſo oft vorkommende Verheißung, gar nicht mehr wiedergeboren zu werden: non adsumes iterum existentiam apparentem: oder wie die Buddhaiſten, welche weder Veda noch Kaſten gelten laſſen, es ausdrücken: „Du ſollſt Nirwana erlangen, d. i. einen Zuſtand, in welchem es vier Dinge nicht giebt: Geburt, Alter, Krankheit und Tod.“

Nie hat ein Mythos und nie wird einer ſich der ſo Wenigen zugänglichen, philoſophiſchen Wahrheit enger anſchließen, als dieſe uralte Lehre des edelſten und älteſten Volkes, bei welchem ſie, ſo entartet es auch jetzt in vielen Stücken iſt, doch noch als allgemeiner Volksglaube herrſcht und auf das Leben entſchiedenen Einfluß hat, heute ſo gut, wie vor vier Jahrtauſenden. Jenes non plus ultra mythiſcher Darſtellung haben daher ſchon Pythagoras und Platon mit Bewunderung aufgefaßt, von Indien, oder Aegypten, herübergenommen, verehrt, angewandt und, wir wiſſen nicht wie weit, ſelbſt geglaubt. — Wir hingegen ſchicken nunmehr den Bramanen Engliſche clergymen und Herrnhuteriſche Leinweber, um ſie aus Mitleid eines beſſern zu belehren und ihnen zu bedeuten, daß ſie aus Nichts gemacht ſind und ſich dankbarlich darüber freuen ſollen. Aber uns widerfährt was Dem, der eine Kugel gegen einen Felſen abſchießt. In Indien faſſen unſere Religionen nie und nimmermehr Wurzel: die Urweisheit des Menſchengeſchlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen ſtrömt Indiſche Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unſerm Wiſſen und Denken hervorbringen.

§. 64.

Aber von unſerer nicht mythiſchen, ſondern philoſophiſchen Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit wollen wir jetzt zu den dieſer verwandten Betrachtungen der ethiſchen Bedeutſamkeit des Handelns und des Gewiſſens, welches die bloß gefühlte Erkenntniß jener iſt, fortſchreiten. — Nur will ich, an dieſer Stelle, zuvor noch auf zwei Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur aufmerkſam machen, welche beitragen können zu verdeutlichen, wie einem Jeden das Weſen jener ewigen Gerechtigkeit und die Einheit und Identität des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, worauf jene beruht, wenigſtens als dunkles Gefühl bewußt iſt.

Ganz unabhängig von dem nachgewieſenen Zwecke des Staates bei der Strafe, der das Strafrecht begründet, gewährt es, nachdem eine böſe That geſchehen, nicht nur dem Gekränkten, den meiſtens Rachſucht beſeelt, ſondern auch dem ganz antheilsloſen Zuſchauer Befriedigung, zu ſehen, daß Der, welcher einem Andern einen Schmerz verurſachte, gerade daſſelbe Maaß des Schmerzes wieder erleide. Mir ſcheint ſich hierin nichts Anderes als eben das Bewußtſeyn jener ewigen Gerechtigkeit auszuſprechen, welches aber von dem ungeläuterten Sinn ſogleich mißverſtanden und verfälſcht wird, indem er, im principio individuationis befangen, eine Amphibolie der Begriffe begeht und von der Erſcheinung Das verlangt, was nur dem Dinge an ſich zukommt, nicht einſieht, inwiefern an ſich der Beleidiger und der Beleidigte Eines ſind und das ſelbe Weſen es iſt, was, in ſeiner eigenen Erſcheinung ſich ſelbſt nicht wiederkennend, ſowohl die Quaal als die Schuld trägt; ſondern vielmehr verlangt, am nämlichen Individuo, deſſen die Schuld iſt, auch die Quaal wiederzuſehen. — Daher möchten die Meiſten auch fordern, daß ein Menſch, der einen ſehr hohen Grad von Bosheit hat, welcher jedoch ſich wohl in Vielen, nur nicht mit anderen Eigenſchaften wie in ihm gepaart, finden möchte, der nämlich dabei durch ungewöhnliche Geiſteskraft Anderen weit überlegen wäre und welcher demzufolge nun unſägliche Leiden über Millionen Andere verhienge, z. B. als Welteroberer, — ſie würden fordern, ſage ich, daß ein ſolcher alle jene Leiden irgendwann und irgendwo durch ein gleiches Maaß von Schmerzen abbüßte; weil ſie nicht erkennen, wie an

ſich der Quäler und die Gequälten Eines ſind und der ſelbe Wille, durch welchen dieſe da ſind und leben, es eben auch iſt, der in jenem erſcheint und gerade durch ihn zur deutlichſten Offenbarung ſeines Weſens gelangt, und der ebenfalls, wie in den Unterdrückten, ſo auch im Ueberwältiger leidet, und zwar in dieſem in dem Maaße mehr, als das Bewußtſeyn höhere Klarheit und Deutlichkeit und der Wille größere Vehemenz hat. — Daß aber die tiefere, im principio individuationis nicht mehr befangene Erkenntniß, aus welcher alle Tugend und Edelmuth hervorgehen, jene Vergeltung fordernde Geſinnung nicht mehr hegt, bezeugt ſchon die Chriſtliche Ethik, welche alle Vergeltung des Böſen mit Böſem ſchlechthin unterſagt und die ewige Gerechtigkeit als in dem von der Erſcheinung verſchiedenen Gebiet des Dinges an ſich walten läßt. („Die Rache iſt mein, Ich will vergelten, ſpricht der Herr." Röm. 12, 19.)

Ein viel auffallenderer, aber auch viel ſeltenerer Zug in der menſchlichen Natur, welcher jenes Verlangen, die ewige Gerechtigkeit in das Gebiet der Erfahrung, d. i. der Individuation, zu ziehen, ausſpricht, und dabei zugleich ein gefühltes Bewußtſeyn andeutet, daß, wie ich es oben ausdrückte, der Wille zum Leben das große Trauer- und Luſtſpiel auf eigene Koſten aufführt, und daß der ſelbe und eine Wille in allen Erſcheinungen lebt, ein ſolcher Zug, ſage ich, iſt folgender. Wir ſehen bisweilen einen Menſchen über ein großes Unbild, das er erfahren, ja vielleicht nur als Zeuge erlebt hat, ſo tief empört werden, daß er ſein eigenes Leben, mit Ueberlegung und ohne Rettung, daran ſetzt, um Rache an dem Ausüber jenes Frevels zu nehmen. Wir ſehen ihn etwan einen mächtigen Unterdrücker Jahre lang aufſuchen, endlich ihn morden und dann ſelbſt auf dem Schaffot ſterben, wie er vorhergeſehen, ja oft gar nicht zu vermeiden ſuchte, indem ſein Leben nur noch als Mittel zur Rache Werth für ihn behalten hatte. — Beſonders unter den Spaniern finden ſich ſolche Beiſpiele*). Wenn wir nun den Geiſt jener Vergeltungsſucht

*) Jener Spaniſche Biſchof, der im letzten Kriege ſich und die Franzöſiſchen Generäle, an ſeiner Tafel, zugleich vergiftete, gehört hieher, wie mehrere Thatſachen aus jenem Kriege. Auch findet man Beiſpiele im Montaigne, Buch 2, Kap. 12.

genau betrachten, ſo finden wir ſie ſehr verſchieden von der gemeinen Rache, die das erlittene Leid durch den Anblick des verurſachten mildern will: ja, wir finden, daß was ſie bezweckt nicht ſowohl Rache als Strafe genannt zu werden verdient: denn in ihr liegt eigentlich die Abſicht einer Wirkung auf die Zukunft, durch das Beiſpiel, und zwar hier ohne allen eigennützigen Zweck, weder für das rächende Individuum, denn es geht dabei unter, noch für eine Geſellſchaft, die durch Geſetze ſich Sicherheit ſchafft: denn jene Strafe wird vom Einzelnen, nicht vom Staat, noch zur Erfüllung eines Geſetzes vollzogen, vielmehr trifft ſie immer eine That, die der Staat nicht ſtrafen wollte oder konnte und deren Strafe er mißbilligt. Mir ſcheint es, daß der Unwille, welcher einen ſolchen Menſchen ſo weit über die Gränzen aller Selbſtliebe hinaus treibt, aus dem tiefſten Bewußtſeyn entſpringt, daß er der ganze Wille zum Leben, der in allen Weſen, durch alle Zeiten erſcheint, ſelbſt iſt, dem daher die fernſte Zukunft wie die Gegenwart auf gleiche Weiſe angehört und nicht gleichgültig ſeyn kann: dieſen Willen bejahend, verlangt er jedoch, daß in dem Schauſpiel, welches ſein Weſen darſtellt, kein ſo ungeheures Unbild je wieder erſcheine, und will, durch das Beiſpiel einer Rache, gegen welche es keine Wehrmauer giebt, da Todesfurcht den Rächer nicht abſchreckt, jeden künftigen Frevler ſchrecken. Der Wille zum Leben, obwohl ſich noch bejahend, hängt hier nicht mehr an der einzelnen Erſcheinung, dem Individuo, ſondern umfaßt die Idee des Menſchen und will ihre Erſcheinung rein erhalten von ſolchem ungeheuern, empörenden Unbild. Es iſt ein ſeltener, bedeutungsvoller, ja erhabener Charakterzug, durch welchen der Einzelne ſich opfert, indem er ſich zum Arm der ewigen Gerechtigkeit zu machen ſtrebt, deren eigentliches Weſen er noch verkennt.

§. 65.

Durch alle bisherigen Betrachtungen über das menſchliche Handeln haben wir die letzte vorbereitet und uns die Aufgabe ſehr erleichtert, die eigentliche ethiſche Bedeutſamkeit des Handelns, welche man im Leben durch die Worte *gut* und *böſe* bezeichnet und ſich dadurch vollkommen verſtändigt, zu abſtrakter und philo-

ſophiſcher Deutlichkeit zu erheben und als Glied unſeres Hauptgedankens nachzuweiſen.

Ich will aber zuvörderſt jene Begriffe gut und böſe, welche von den philoſophiſchen Schriftſtellern unſerer Tage, höchſt wunderlicher Weiſe, als einfache, alſo keiner Analyſe fähige Begriffe behandelt werden, auf ihre eigentliche Bedeutung zurückführen; damit man nicht etwan in einem undeutlichen Wahn befangen bleibe, daß ſie mehr enthalten, als wirklich der Fall iſt, und an und für ſich ſchon alles hier Nöthige beſagten. Dies kann ich thun, weil ich ſelbſt ſo wenig geſonnen bin, in der Ethik hinter dem Worte Gut einen Verſteck zu ſuchen, als ich ſolchen früher hinter den Worten ſchön oder wahr geſucht habe, um dann etwan durch ein angehängtes „heit", das heut zu Tage eine beſondere σεμνοτης haben und dadurch in mehreren Fällen aushelfen ſoll, und durch eine feierliche Miene glauben zu machen, ich hätte durch Ausſprechung ſolcher drei Worte mehr gethan, als drei ſehr weite und abſtrakte, folglich gar nicht inhaltreiche Begriffe bezeichnen, welche ſehr verſchiedenen Urſprung und Bedeutung haben. Wem in der That, der ſich mit den Schriften unſerer Tage bekannt gemacht hat, ſind nicht jene drei Worte, auf ſo treffliche Dinge ſie urſprünglich auch weiſen, doch endlich zum Ekel geworden, nachdem er tauſend Mal ſehen mußte, wie jeder zum Denken Unfähigſte nur glaubt, mit weitem Munde und der Miene eines begeiſterten Schaafes, jene drei Worte vorbringen zu dürfen, um große Weisheit geredet zu haben?

Die Erklärung des Begriffes wahr iſt ſchon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, Kap. 5, §. 29 ff., gegeben. Der Inhalt des Begriffs ſchön hat durch unſer ganzes drittes Buch zum erſten Mal ſeine eigentliche Erklärung gefunden. Jetzt wollen wir den Begriff gut auf ſeine Bedeutung zurückführen, was mit ſehr Wenigem geſchehen kann. Dieſer Begriff iſt weſentlich relativ und bezeichnet die Angemeſſenheit eines Objekts zu irgend einer beſtimmten Beſtrebung des Willens. Alſo Alles, was dem Willen in irgend einer ſeiner Aeußerungen zuſagt, ſeinen Zweck erfüllt, das wird durch den Begriff gut gedacht, ſo verſchieden es auch im Uebrigen ſeyn mag. Darum ſagen wir gutes Eſſen, gute Wege, gutes Wetter, gute Waffen, gute Vorbedeutung u. ſ. w., kurz, nen-

nen Alles gut, was gerade so ist, wie wir es eben wollen; daher auch dem Einen gut seyn kann, was dem Andern gerade das Gegentheil davon ist. Der Begriff des Guten zerfällt in zwei Unterarten: nämlich die der unmittelbar gegenwärtigen und die der nur mittelbaren, auf die Zukunft gehenden Befriedigung des jedesmaligen Willens: d. h. das Angenehme und das Nützliche. — Der Begriff des Gegentheils wird, so lange von nichterkennenden Wesen die Rede ist, durch das Wort *schlecht*, seltener und abstrakter durch *Uebel* ausgedrückt, welches also alles dem jedesmaligen Streben des Willens nicht Zusagende bezeichnet. Wie alle anderen Wesen, die in Beziehung zum Willen treten können, hat man nun auch Menschen, die den gerade gewollten Zwecken günstig, förderlich, befreundet waren, *gut* genannt, in der selben Bedeutung und immer mit Beibehaltung des Relativen, welches sich z. B. in der Redensart zeigt: „Dieser ist mir gut, dir aber nicht." Diejenigen aber, deren Charakter es mit sich brachte, überhaupt die fremden Willensbestrebungen als solche nicht zu hindern, vielmehr zu befördern, die also durchgängig hülfreich, wohlwollend, freundlich, wohlthätig waren, sind, wegen dieser Relation ihrer Handlungsweise zum Willen Anderer überhaupt, *gute* Menschen genannt worden. Den entgegengesetzten Begriff bezeichnet man im Deutschen und seit etwan hundert Jahren auch im Französischen, bei erkennenden Wesen (Thieren und Menschen) durch ein anderes Wort als bei erkenntnißlosen, nämlich durch *böse*, méchant, während in fast allen anderen Sprachen dieser Unterschied nicht Statt findet und κακος, malus, cattivo, bad von Menschen wie von leblosen Dingen gebraucht werden, welche den Zwecken eines bestimmten individuellen Willens entgegen sind. Also ganz und gar vom passiven Theil des Guten ausgegangen, konnte die Betrachtung erst später auf den aktiven übergehen und die Handlungsweise des *gut* genannten Menschen nicht mehr in Bezug auf Andere, sondern auf ihn selbst untersuchen, besonders sich die Erklärung aufgebend, theils der rein objektiven Hochachtung, die sie in Anderen, theils der eigenthümlichen Zufriedenheit mit sich selbst, die sie in ihm offenbar hervorbrachte, da er solche sogar mit Opfern anderer Art erkaufte; so wie auch im Gegentheil des innern Schmerzes, der die böse Gesinnung begleitete, so viel äußere Vortheile sie auch Dem

brachte, der sie gehegt. Hieraus entsprangen nun die ethischen Systeme, sowohl philosophische, als auf Glaubenslehren gestützte. Beide suchen stets die Glückseligkeit mit der Tugend irgendwie in Verbindung zu setzen, die ersteren entweder durch den Satz des Widerspruchs, oder auch durch den des Grundes, Glückseligkeit also entweder zum Identischen, oder zur Folge der Tugend zu machen, immer sophistisch: die letzteren aber durch Behauptung anderer Welten, als die der Erfahrung möglicherweise bekannte*). Hingegen wird, unserer Betrachtung zufolge, sich das innere Wesen der Tugend ergeben als ein Streben in ganz entgegengesetzter Richtung als das nach Glückseligkeit, d. h. Wohlseyn und Leben.

Dem Obigen zufolge ist das Gute, seinem Begriffe nach, *των προς τι*, also jedes Gute wesentlich relativ: denn es hat sein Wesen nur in seinem Verhältniß zu einem begehrenden Willen. Absolutes Gut ist demnach ein Widerspruch: höchstes Gut, summum bonum, bedeutet das Selbe, nämlich eigentlich eine finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen

*) Hiebei sei es beiläufig bemerkt, daß Das, was jeder positiven Glaubenslehre ihre große Kraft giebt, der Anhaltspunkt, durch welchen sie die Gemüther fest in Besitz nimmt, durchaus ihre ethische Seite ist; wiewohl nicht unmittelbar als solche, sondern indem sie mit dem übrigen, der jedesmaligen Glaubenslehre eigenthümlichen, mythischen Dogma fest verknüpft und verwebt, als allein durch dasselbe erklärbar erscheint; so sehr, daß, obgleich die ethische Bedeutung der Handlungen gar nicht gemäß dem Satz des Grundes erklärbar ist, jeder Mythos aber diesem Satz folgt, dennoch die Gläubigen die ethische Bedeutung des Handelns und ihren Mythos für ganz unzertrennlich, ja schlechthin Eins halten und nun jeden Angriff auf den Mythos für einen Angriff auf Recht und Tugend ansehen. Dies geht so weit, daß bei den monotheistischen Völkern Atheismus, oder Gottlosigkeit, das Synonym von Abwesenheit aller Moralität geworden ist. Den Priestern sind solche Begriffsverwechselungen willkommen, und nur in Folge derselben konnte jenes furchtbare Ungeheuer, der Fanatismus, entstehen, und nicht etwan nur einzelne ausgezeichnet verkehrte und böse Individuen, sondern ganze Völker beherrschen und zuletzt, was zur Ehre der Menschheit nur Ein Mal in ihrer Geschichte dasteht, in diesem Occident sich als Inquisition verkörpern, welche, nach den neuesten endlich authentischen Nachrichten, in Madrid allein (während im übrigen Spanien noch viele solche geistliche Mördergruben waren) in 300 Jahren 300,000 Menschen, Glaubenssachen halber, auf dem Scheiterhaufen quaalvoll sterben ließ: woran jeder Eiferer, so oft er laut werden will, sogleich zu erinnern ist.

einträte, ein letztes Motiv, dessen Erreichung ein unzerstörbares Genügen des Willens gäbe. Nach unserer bisherigen Betrachtung in diesem vierten Buch ist dergleichen nicht denkbar. Der Wille kann so wenig durch irgend eine Befriedigung aufhören stets wieder von Neuem zu wollen, als die Zeit enden oder anfangen kann: eine dauernde, sein Streben vollständig und auf immer befriedigende Erfüllung giebt es für ihn nicht. Er ist das Faß der Danaiden: es giebt kein höchstes Gut, kein absolutes Gut für ihn; sondern stets nur ein einstweiliges. Wenn es indessen beliebt, um einem alten Ausdruck, den man aus Gewohnheit nicht ganz abschaffen möchte, gleichsam als emeritus, ein Ehrenamt zu geben; so mag man, tropischer Weise und bildlich, die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willenslosigkeit, als welche allein den Willensdrang für immer stillt und beschwichtigt, allein jene Zufriedenheit giebt, die nicht wieder gestört werden kann, allein welterlösend ist, und von der wir jetzt bald, am Schluß unserer ganzen Betrachtung, handeln werden, — das absolute Gut, das summum bonum nennen, und sie ansehen, als das einzige radikale Heilmittel der Krankheit, gegen welche alle anderen Güter, nur Palliativmittel, nur Anodyna sind. In diesem Sinne entspricht das Griechische τελος, wie auch finis bonorum, der Sache sogar noch besser. — So viel von den Worten Gut und Böse; jetzt aber zur Sache.

Wenn ein Mensch, sobald Veranlassung da ist und ihn keine äußere Macht abhält, stets geneigt ist Unrecht zu thun, nennen wir ihn böse. Nach unserer Erklärung des Unrechts heißt dieses, daß ein solcher nicht allein den Willen zum Leben, wie er in seinem Leibe erscheint, bejaht; sondern in dieser Bejahung so weit geht, daß er den in anderen Individuen erscheinenden Willen verneint; was sich darin zeigt, daß er ihre Kräfte zum Dienste seines Willens verlangt und ihr Daseyn zu vertilgen sucht, wenn sie den Bestrebungen seines Willens entgegenstehen. Die letzte Quelle hievon ist ein hoher Grad des Egoismus, dessen Wesen oben auseinandergesetzt ist. Zweierlei ist hier sogleich offenbar: erstlich, daß in einem solchen Menschen ein überaus heftiger, weit über die Bejahung seines eigenen Leibes hinausgehender Wille zum Leben sich ausspricht; und zweitens, daß seine Erkenntniß, ganz dem Satz vom Grunde hingegeben und im principio in-

dividuationis befangen, bei dem durch dieſes letztere geſetzten gänzlichen Unterſchiede zwiſchen ſeiner eigenen Perſon und allen anderen feſt ſtehen bleibt; daher er allein ſein eigenes Wohlſeyn ſucht, vollkommen gleichgültig gegen das aller Anderen, deren Weſen ihm vielmehr völlig fremd iſt, durch eine weite Kluft von dem ſeinigen geſchieden, ja, die er eigentlich nur als Larven, ohne alle Realität, anſieht. — Und dieſe zwei Eigenſchaften ſind die Grundelemente des böſen Charakters.

Jene große Heftigkeit des Wollens iſt nun ſchon an und für ſich und unmittelbar eine ſtete Quelle des Leidens. Erſtlich, weil alles Wollen, als ſolches, aus dem Mangel, alſo dem Leiden, entſpringt. (Daher iſt, wie aus dem dritten Buch erinnerlich, das augenblickliche Schweigen alles Wollens, welches eintritt, ſobald wir als reines willenloſes Subjekt des Erkennens [Korrelat der Idee] der äſthetiſchen Betrachtung hingegeben ſind, eben ſchon ein Hauptbeſtandtheil der Freude am Schönen.) Zweitens, weil, durch den kauſalen Zuſammenhang der Dinge, die meiſten Begehrungen unerfüllt bleiben müſſen und der Wille viel öfter durchkreuzt, als befriedigt wird, folglich auch dieſerhalb heftiges und vieles Wollen ſtets heftiges und vieles Leiden mit ſich bringt. Denn alles Leiden iſt durchaus nichts Anderes, als unerfülltes und durchkreuztes Wollen: und ſelbſt der Schmerz des Leibes, wenn er verletzt oder zerſtört wird, iſt als ſolcher allein dadurch möglich, daß der Leib nichts Anderes, als der Objekt gewordene Wille ſelbſt iſt. — Dieſerhalb nun, weil vieles und heftiges Leiden von vielem und heftigem Wollen unzertrennlich iſt, trägt ſchon der Geſichtsausdruck ſehr böſer Menſchen das Gepräge des innern Leidens: ſelbſt wenn ſie alles äußerliche Glück erlangt haben, ſehen ſie ſtets unglücklich aus, ſobald ſie nicht im augenblicklichen Jubel begriffen ſind, oder ſich verſtellen. Aus dieſer, ihnen ganz unmittelbar weſentlichen, innern Quaal geht zuletzt ſogar die nicht aus dem bloßen Egoismus entſprungene, ſondern uneigennützige Freude an fremden Leiden hervor, welche die eigentliche *Bosheit* iſt und ſich bis zur *Grauſamkeit* ſteigert. Dieſer iſt das fremde Leiden nicht mehr Mittel zur Erlangung der Zwecke des eigenen Willens, ſondern Zweck an ſich. Die nähere Erklärung dieſes Phänomens iſt folgende. Weil der Menſch Erſcheinung des Willens, von der klarſten Erkennt-

niß beleuchtet, ist, mißt er die wirkliche und gefühlte Befriedigung seines Willens stets gegen die bloß mögliche ab, welche ihm die Erkenntniß vorhält. Hieraus entspringt der Neid: jede Entbehrung wird unendlich gesteigert durch fremden Genuß, und erleichtert durch das Wissen, daß auch Andere die selbe Entbehrung dulden. Die Uebel, welche Allen gemeinschaftlich und vom Menschenleben unzertrennlich sind, betrüben uns wenig: eben so die, welche dem Klima, dem ganzen Lande angehören. Die Erinnerung an größere Leiden, als die unserigen sind, stillt ihren Schmerz: der Anblick fremder Leiden lindert die eigenen. Wenn nun ein Mensch von einem überaus heftigen Willensdrange erfüllt ist, mit brennender Gier Alles zusammenfassen möchte, um den Durst des Egoismus zu kühlen, und dabei, wie es nothwendig ist, erfahren muß, daß alle Befriedigung nur scheinbar ist, das Erlangte nie leistet, was das Begehrte versprach, nämlich endliche Stillung des grimmigen Willensdranges; sondern durch die Erfüllung der Wunsch nur seine Gestalt ändert und jetzt unter einer andern quält, ja endlich, wenn sie alle erschöpft sind, der Willensdrang selbst, auch ohne erkanntes Motiv, bleibt und sich als Gefühl der entsetzlichsten Oede und Leere, mit heilloser Quaal kund giebt: wenn aus diesem Allen, was bei den gewöhnlichen Graden des Wollens nur in geringerm Maaß empfunden, auch nur den gewöhnlichen Grad trüber Stimmung hervorbringt, bei Jenem, der die bis zur ausgezeichneten Bosheit gehende Erscheinung des Willens ist, nothwendig eine übermäßige innere Quaal, ewige Unruhe, unheilbarer Schmerz erwächst; so sucht er nun indirekt die Linderung, deren er direkt nicht fähig ist, sucht nämlich durch den Anblick des fremden Leidens, welches er zugleich als eine Aeußerung seiner Macht erkennt, das eigene zu mildern. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an sich, ist ihm ein Anblick, an dem er sich weidet: und so entsteht die Erscheinung der eigentlichen Grausamkeit, des Blutdurstes, welche die Geschichte so oft sehen läßt, in den Neronen und Domitianen, in den Afrikanischen Deis, im Robespierre u. s. w.

Mit der Bosheit verwandt ist schon die Rachsucht, die das Böse mit Bösem vergilt, nicht aus Rücksicht auf die Zukunft, welches der Charakter der Strafe ist, sondern bloß wegen des Geschehenen, Vergangenen, als solchen, also uneigennützig, nicht

als Mittel, sondern als Zweck, um an der Quaal des Beleidigers, die man selbst verursacht, sich zu weiden. Was die Rache von der reinen Bosheit unterscheidet und in etwas entschuldigt, ist ein Schein des Rechts; sofern nämlich der selbe Akt, der jetzt Rache ist, wenn er gesetzlich, d. h. nach einer vorher bestimmten und bekannten Regel und in einem Verein, der sie sanktionirt hat, verfügt würde, Strafe, also Recht, seyn würde.

Außer dem beschriebenen, mit der Bosheit aus einer Wurzel, dem sehr heftigen Willen, entsprossenen und daher von ihr unabtrennlichen Leiden, ist ihr nun aber noch eine davon ganz verschiedene und besondere Pein beigesellt, welche bei jeder bösen Handlung, diese sei nun bloße Ungerechtigkeit aus Egoismus, oder reine Bosheit, fühlbar wird und, nach der Länge ihrer Dauer, Gewissensbiß, oder Gewissensangst heißt.— Wem nun der bisherige Inhalt dieses vierten Buchs, besonders aber die am Anfange desselben auseinandergesetzte Wahrheit, daß dem Willen zum Leben das Leben selbst, als sein bloßes Abbild oder Spiegel, immer gewiß ist, sodann auch die Darstellung der ewigen Gerechtigkeit, — erinnerlich und gegenwärtig sind; der wird finden, daß in Gemäßheit jener Betrachtungen, der Gewissensbiß keine andere, als folgende Bedeutung haben kann, d. h. sein Inhalt, abstrakt ausgedrückt, folgender ist, in welchem man zwei Theile unterscheidet, die aber doch wieder ganz zusammenfallen und als völlig vereint gedacht werden müssen.

So dicht nämlich auch den Sinn des Bösen der Schleier der Maja umhüllt, d. h. so fest er auch im principio individuationis befangen ist, demgemäß er seine Person von jeder andern als absolut verschieden und durch eine weite Kluft getrennt ansieht, welche Erkenntniß, weil sie seinem Egoismus allein gemäß und die Stütze desselben ist, er mit aller Gewalt festhält, wie denn fast immer die Erkenntniß vom Willen bestochen ist; so regt sich dennoch, im Innersten seines Bewußtseyns, die geheime Ahndung, daß eine solche Ordnung der Dinge doch nur Erscheinung ist, an sich aber es sich ganz anders verhält, daß, so sehr auch Zeit und Raum ihn von anderen Individuen und deren unzählbaren Quaalen, die sie leiden, ja durch ihn leiden, trennen und sie als ihm ganz fremd darstellen; dennoch an sich und abgesehen von der Vorstellung und ihren Formen der eine Wille zum Leben es

iſt, der in ihnen allen erſcheint, der hier, ſich ſelbſt verkennend, gegen ſich ſelbſt ſeine Waffen wendet, und indem er in einer ſeiner Erſcheinungen geſteigertes Wohlſeyn ſucht, eben dadurch der andern das größte Leiden auflegt, und daß er, der Böſe, eben dieſer ganze Wille iſt, er folglich nicht allein der Quäler, ſondern eben er auch der Gequälte, von deſſen Leiden ihn nur ein täuſchender Traum, deſſen Form Raum und Zeit iſt, trennt und frei hält, der aber dahinſchwindet und er, der Wahrheit nach, die Wolluſt mit der Quaal bezahlen muß, und alles Leiden, das er nur als möglich erkennt, ihn als den Willen zum Leben wirklich trifft, indem nur für die Erkenntniß des Individuums, nur mittelſt des principii individuationis, Möglichkeit und Wirklichkeit, Nähe und Ferne der Zeit und des Raumes, verſchieden ſind; nicht ſo an ſich. Dieſe Wahrheit iſt es, welche mythiſch, d. h. dem Satze vom Grunde angepaßt und dadurch in die Form der Erſcheinung überſetzt, durch die Seelenwanderung ausgedrückt wird: ihren von aller Beimiſchung reinſten Ausdruck aber hat ſie eben in jener dunkel gefühlten, aber troſtloſen Quaal, die man Gewiſſensangſt nennt. — Dieſe entſpringt aber außerdem noch aus einer zweiten, mit jener erſten genau verbundenen, unmittelbaren Erkenntniß, nämlich der der Stärke, mit welcher im böſen Individuo der Wille zum Leben ſich bejaht, welche weit über ſeine individuelle Erſcheinung hinausgeht, bis zur gänzlichen Verneinung des ſelben, in fremden Individuen erſcheinenden Willens. Das innere Entſetzen folglich des Böſewichts über ſeine eigene That, welches er ſich ſelber zu verhehlen ſucht, enthält neben jener Ahndung der Nichtigkeit und bloßen Scheinbarkeit des principii individuationis und des durch daſſelbe geſetzten Unterſchiedes zwiſchen ihm und Anderen, zugleich auch die Erkenntniß der Heftigkeit ſeines eigenen Willens, der Gewalt, mit welcher er das Leben gefaßt, ſich daran feſtgeſogen hat, eben dieſes Leben, deſſen ſchreckliche Seite er in der Quaal der von ihm Unterdrückten vor ſich ſieht und mit welchem er dennoch ſo feſt verwachſen iſt, daß eben dadurch das Entſetzlichſte von ihm ſelbſt ausgeht, als Mittel zur völligern Bejahung ſeines eigenen Willens. Er erkennt ſich als concentrirte Erſcheinung des Willens zum Leben, fühlt bis zu welchem Grade er dem Leben anheimgefallen iſt und damit auch den zahlloſen Leiden, die dieſem weſentlich ſind, da es endloſe

Zeit und endlosen Raum hat, um den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit aufzuheben und alle von ihm für jetzt bloß erkannte Quaalen in empfundene zu verwandeln. Die Millionen Jahre steter Wiedergeburt bestehen dabei zwar bloß im Begriff, wie die ganze Vergangenheit und Zukunft allein im Begriff existirt: die erfüllte Zeit, die Form der Erscheinung des Willens ist allein die Gegenwart, und für das Individuum ist die Zeit immer neu: es findet sich stets als neu entstanden. Denn von dem Willen zum Leben ist das Leben unzertrennlich und dessen Form allein das Jetzt. Der Tod (man entschuldige die Wiederholung des Gleichnisses) gleicht dem Untergange der Sonne, die nur scheinbar von der Nacht verschlungen wird, wirklich aber, selbst Quelle alles Lichtes, ohne Unterlaß brennt, neuen Welten neue Tage bringt, allezeit im Aufgange und allezeit im Niedergange. Anfang und Ende trifft nur das Individuum, mittelst der Zeit, der Form dieser Erscheinung für die Vorstellung. Außer der Zeit liegt allein der Wille, Kants Ding an sich, und dessen adäquate Objektität, Platons Idee. Daher giebt Selbstmord keine Rettung: was Jeder im Innersten will, das muß er seyn: und was Jeder ist, das will er eben. — Also neben der bloß gefühlten Erkenntniß der Scheinbarkeit und Nichtigkeit der die Individuen absondernden Formen der Vorstellung, ist es die Selbsterkenntniß des eigenen Willens und seines Grades, welche dem Gewissen den Stachel giebt. Der Lebenslauf wirkt das Bild des empirischen Charakters, dessen Original der intelligible ist, und der Böse erschrickt bei diesem Bilde; gleichviel ob es mit großen Zügen gewirkt ist, so daß die Welt seinen Abscheu theilt, oder mit so kleinen, daß er allein es sieht: denn nur ihn betrifft es unmittelbar. Das Vergangene wäre gleichgültig, als bloße Erscheinung, und könnte nicht das Gewissen beängstigen, fühlte sich nicht der Charakter frei von aller Zeit und durch sie unveränderlich, so lange er nicht sich selbst verneint. Darum lasten längst geschehene Dinge immer noch auf dem Gewissen. Die Bitte: „Führe mich nicht in Versuchung", sagt: „Laß' es mich nicht sehen, wer ich bin." — An der Gewalt, mit welcher der Böse das Leben bejaht, und die sich ihm darstellt an dem Leiden, welches er über Andere verhängt, ermißt er die Ferne, in welcher von ihm das Aufgeben und Verneinen eben jenes Willens, die

einzig mögliche Erlöſung von der Welt und ihrer Quaal liegt. Er ſieht, wie weit er ihr angehört und wie feſt er ihr verbunden iſt: das erkannte Leiden Anderer hat ihn nicht bewegen können: dem Leben und dem empfundenen Leiden fällt er anheim. Es bleibt dahin geſtellt, ob dieſes je die Heftigkeit ſeines Willens brechen und überwinden wird.

Dieſe Auseinanderſetzung der Bedeutung und des innern Weſens des Böſen, welche als bloßes Gefühl, d. h. nicht als deutliche, abſtrakte Erkenntniß, der Inhalt der Gewiſſensangſt iſt, wird noch mehr Deutlichkeit und Vollſtändigkeit gewinnen durch die eben ſo durchgeführte Betrachtung des Guten, als Eigenſchaft des menſchlichen Willens, und zuletzt der gänzlichen Reſignation und Heiligkeit, welche aus jener, nachdem ſolche den höchſten Grad erreicht hat, hervorgeht. Denn die Gegenſätze erläutern ſich immer wechſelſeitig, und der Tag offenbart zugleich ſich ſelbſt und die Nacht, wie Spinoza vortrefflich geſagt hat.

§. 66.

Eine Moral ohne Begründung, alſo bloßes Moraliſiren, kann nicht wirken; weil ſie nicht motivirt. Eine Moral aber, die motivirt, kann dies nur durch Einwirkung auf die Eigenliebe. Was nun aber aus dieſer entſpringt, hat keinen moraliſchen Werth. Hieraus folgt, daß durch Moral, und abſtrakte Erkenntniß überhaupt, keine ächte Tugend bewirkt werden kann; ſondern dieſe aus der intuitiven Erkenntniß entſpringen muß, welche im fremden Individuo das ſelbe Weſen erkennt, wie im eigenen.

Denn die Tugend geht zwar aus der Erkenntniß hervor; aber nicht aus der abſtrakten, durch Worte mittheilbaren. Wäre dieſes, ſo ließe ſie ſich lehren, und indem wir hier ihr Weſen und die ihr zum Grunde liegende Erkenntniß abſtrakt ausſprechen, hätten wir Jeden, der dies faßt, auch ethiſch gebeſſert. So iſt es aber keineswegs. Vielmehr kann man ſo wenig durch ethiſche Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zu Stande bringen, als alle Aeſthetiken, von der des Ariſtoteles an, je einen Dichter gemacht haben. Denn für das eigentliche und innere Weſen der Tugend iſt der Begriff unfruchtbar, wie er es für die Kunſt iſt,

und kann nur völlig untergeordnet als Werkzeug Dienste bei der Ausführung und Aufbewahrung des anderweitig Erkannten und Beschlossenen leisten. Velle non discitur. Auf die Tugend, d. h. auf die Güte der Gesinnung, sind die abstrakten Dogmen in der That ohne Einfluß: die falschen stören sie nicht, und die wahren befördern sie schwerlich. Es wäre auch wahrlich sehr schlimm, wenn die Hauptsache des menschlichen Lebens, sein ethischer, für die Ewigkeit geltender Werth, von etwas abhienge, dessen Erlangung so sehr dem Zufall unterworfen ist, wie Dogmen, Glaubenslehren, Philosopheme. Die Dogmen haben für die Moralität bloß den Werth, daß der aus anderweitiger, bald zu erörternder Erkenntniß schon Tugendhafte an ihnen ein Schema, ein Formular hat, nach welchem er seiner eigenen Vernunft von seinem nichtegoistischen Thun, dessen Wesen sie, d. i. er selbst, nicht begreift, eine meistens nur fingirte Rechenschaft ablegt, bei welcher er sie gewöhnt hat sich zufrieden zu geben.

Zwar auf das Handeln, das äußere Thun, können die Dogmen starken Einfluß haben, wie auch Gewohnheit und Beispiel (letztere, weil der gewöhnliche Mensch seinem Urtheil, dessen Schwäche er sich bewußt ist, nicht traut, sondern nur eigener oder fremder Erfahrung folgt); aber damit ist die Gesinnung nicht geändert*). Alle abstrakte Erkenntniß giebt nur Motive: Motive aber können, wie oben gezeigt, nur die Richtung des Willens, nie ihn selbst ändern. Alle mittheilbare Erkenntniß kann auf den Willen aber nur als Motiv wirken: wie die Dogmen ihn also auch lenken, so ist dabei dennoch immer Das, was der Mensch eigentlich und überhaupt will, das selbe geblieben: bloß über die Wege, auf welchen es zu erlangen, hat er andere Gedanken erhalten, und imaginäre Motive leiten ihn gleich wirklichen. Daher z. B. ist es in Hinsicht auf seinen ethischen Werth gleich viel, ob er große Schenkungen an Hülflose macht, fest überredet in einem künftigen Leben alles zehnfach wieder zu erhalten, oder ob er die selbe Summe auf Verbesserung eines Landgutes verwendet, das zwar späte, aber desto sicherere und erklecklichere Zinsen tra-

*) Es sind bloße opera operata, würde die Kirche sagen, die nichts helfen, wenn nicht die Gnade den Glauben schenkt, der zur Wiedergeburt führt. Davon weiter unten.

gen wird: — und ein Mörder, ſo gut wie der Bandit, welcher dadurch einen Lohn erwirbt, iſt auch Der, welcher rechtgläubig den Ketzer den Flammen überliefert; ja ſogar, nach inneren Umſtänden, auch Der, welcher die Türken im Gelobten Lande erwürgt, wenn er nämlich, wie auch Jener, es eigentlich darum thut, weil er ſich dadurch einen Platz im Himmel zu erwerben vermeint. Denn nur für ſich, für ihren Egoismus, wollen ja Dieſe ſorgen, eben wie auch jener Bandit, von dem ſie ſich nur durch die Abſurdität der Mittel unterſcheiden. — Von Außen iſt, wie ſchon geſagt, dem Willen immer nur durch Motive beizukommen: dieſe aber ändern bloß die Art wie er ſich äußert, nimmermehr ihn ſelbſt. Velle non discitur.

Bei guten Thaten, deren Ausüber ſich auf Dogmen beruft, muß man aber immer unterſcheiden, ob dieſe Dogmen auch wirklich das Motiv dazu ſind, oder ob ſie, wie ich oben ſagte, nichts weiter, als die ſcheinbare Rechenſchaft ſind, durch die Jener ſeine eigene Vernunft zu befriedigen ſucht, über eine aus ganz anderer Quelle fließende gute That, die er vollbringt, weil er *gut* iſt, aber nicht gehörig zu erklären verſteht, weil er kein Philoſoph iſt, und dennoch etwas dabei denken möchte. Der Unterſchied iſt aber ſehr ſchwer zu finden, weil er im Innern des Gemüthes liegt. Daher können wir faſt nie das Thun Anderer und ſelten unſer eigenes moraliſch richtig beurtheilen. — Die Thaten und Handlungsweiſen des Einzelnen und eines Volkes können durch Dogmen, Beiſpiel und Gewohnheit ſehr modifizirt werden. Aber an ſich ſind alle Thaten (opera operata) bloß leere Bilder, und allein die Geſinnung, welche zu ihnen leitet, giebt ihnen moraliſche Bedeutſamkeit. Dieſe aber kann wirklich ganz die ſelbe ſeyn, bei ſehr verſchiedener äußerer Erſcheinung. Bei gleichem Grade von Bosheit kann der Eine auf dem Rade, der Andere ruhig im Schooße der Seinigen ſterben. Es kann derſelbe Grad von Bosheit ſeyn, der ſich bei *einem* Volke in groben Zügen, in Mord und Kannibalismus, beim *andern* hingegen in Hofintriguen, Unterdrückungen und feinen Ränken aller Art fein und leiſe en miniature ausſpricht: das Weſen bleibt das ſelbe. Es ließe ſich denken, daß ein vollkommener Staat, oder ſogar vielleicht auch ein vollkommen feſt geglaubtes Dogma von Belohnungen und Strafen jenſeit des Todes, jedes Verbrechen ver-

hinderte: politisch wäre dadurch viel, moralisch nichts gewonnen, vielmehr nur die Abbildung des Willens durch das Leben gehemmt.

Die ächte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehen also nicht von abstrakter Erkenntniß aus, aber doch von Erkenntniß: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuräsonniren und nicht anzuräsonniren ist, von einer Erkenntniß, die eben weil sie nicht abstrakt ist, sich auch nicht mittheilen läßt, sondern Jedem selbst aufgehen muß, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menschen. Wir, die wir hier von der Tugend die Theorie suchen und daher auch das Wesen der ihr zum Grunde liegenden Erkenntniß abstrakt auszudrücken haben, werden dennoch in diesem Ausdruck nicht jene Erkenntniß selbst liefern können, sondern nur den Begriff derselben, wobei wir immer vom Handeln, in welchem allein sie sichtbar wird, ausgehen und auf dasselbe, als ihren allein adäquaten Ausdruck verweisen, welchen wir nur deuten und auslegen, d. h. abstrakt aussprechen, was eigentlich dabei vorgeht.

Bevor wir nun, im Gegensatz des dargestellten Böse n, von der eigentlichen Güte reden, ist, als Zwischenstufe, die bloße Negation des Bösen zu berühren: dieses ist die Gerechtigkeit. Was Recht und Unrecht sei, ist oben hinlänglich auseinandergesetzt: daher wir hier mit Wenigem sagen können, daß Derjenige, welcher jene bloß moralische Gränze zwischen Unrecht und Recht freiwillig anerkennt und sie gelten läßt, auch wo kein Staat oder sonstige Gewalt sie sichert, folglich, unserer Erklärung gemäß, nie in der Bejahung seines eigenen Willens bis zur Verneinung des in einem andern Individuo sich darstellenden geht, — gerecht ist. Er wird also nicht, um sein eigenes Wohlseyn zu vermehren, Leiden über Andere verhängen: d. h. er wird kein Verbrechen begehen, wird die Rechte, wird das Eigenthum eines Jeden respectiren. — Wir sehen nun, daß einem solchen Gerechten, schon nicht mehr, wie dem Bösen, das principium individuationis eine absolute Scheidewand ist, daß er nicht, wie jener, nur seine eigene Willenserscheinung bejaht und alle anderen verneint, daß ihm Andere nicht bloße Larven sind, deren Wesen von dem seini-

gen ganz verſchieden iſt; ſondern durch ſeine Handlungsweiſe zeigt er an, daß er ſein eigenes Weſen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an ſich, auch in der fremden, ihm bloß als Vorſtellung gegebenen Erſcheinung wiedererkennt, alſo ſich ſelbſt in jener wiederfindet, bis auf einen gewiſſen Grad, nämlich den des Nicht-Unrechtthuns, d. h. Nichtverletzens. In eben dieſem Grade nun durchſchaut er das principium individuationis, den Schleier der Maja: er ſetzt ſofern das Weſen außer ſich dem eigenen gleich: er verletzt es nicht.

In dieſer Gerechtigkeit liegt, wenn man auf das Innerſte derſelben ſieht, ſchon der Vorſatz, in der Bejahung des eigenen Willens nicht ſo weit zu gehen, daß ſie die fremden Willenserſcheinungen verneint, indem ſie ſolche jenem zu dienen zwingt. Man wird daher eben ſo viel Anderen leiſten wollen, als man von ihnen genießt. Der höchſte Grad dieſer Gerechtigkeit der Geſinnung, welcher aber immer ſchon mit der eigentlichen Güte, deren Charakter nicht mehr bloß negativ iſt, gepaart iſt, geht ſo weit, daß man ſeine Rechte auf ererbtes Eigenthum in Zweifel zieht, den Leib nur durch die eigenen Kräfte, geiſtige oder körperliche, erhalten will, jede fremde Dienſtleiſtung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armuth greift. So ſehen wir den Pascal, als er die asketiſche Richtung nahm, keine Bedienung mehr leiden wollen, obgleich er Dienerſchaft genug hatte: ſeiner beſtändigen Kränklichkeit ungeachtet, machte er ſein Bett ſelbſt, holte ſelbſt ſein Eſſen aus der Küche u. ſ. w. (Vie de Pascal par sa soeur, S. 19.) Dieſem ganz entſprechend wird berichtet, daß manche Hindu, ſogar Radſchahs, bei vielem Reichthum, dieſen nur zum Unterhalt der Ihrigen, ihres Hofes und ihrer Dienerſchaft verwenden und mit ſtrenger Skrupuloſität die Maxime befolgen, nichts zu eſſen, als was ſie ſelbſt eigenhändig geſäet und geerndtet haben. Ein gewiſſes Mißverſtändniß liegt dabei doch zum Grunde: denn der Einzelne kann, gerade weil er reich und mächtig iſt, dem Ganzen der menſchlichen Geſellſchaft ſo beträchtliche Dienſte leiſten, daß ſie dem ererbten Reichthum gleichwiegen, deſſen Sicherung er der Geſellſchaft verdankt. Eigentlich iſt jene übermäßige Gerechtigkeit ſolcher Hindu ſchon mehr als Gerechtigkeit, nämlich wirkliche Entſagung, Verneinung des Willens zum Leben, Askeſe; von der

wir zuletzt reden werden. Hingegen kann umgekehrt reines Nichtsthun und Leben durch die Kräfte Anderer, bei ererbtem Eigenthum, ohne irgend etwas zu leisten, doch schon als moralisch unrecht angesehen werden, wenn es auch nach positiven Gesetzen recht bleiben muß.

Wir haben gefunden, daß die freiwillige Gerechtigkeit ihren innersten Ursprung hat in einem gewissen Grad der Durchschauung des principii individuationis, während in diesem der Ungerechte ganz und gar befangen bleibt. Diese Durchschauung kann nicht nur in dem hiezu erforderlichen, sondern auch in höherm Grade Statt haben, welcher zum positiven Wohlwollen und Wohlthun, zur Menschenliebe treibt: und dies kann geschehen, wie stark und energisch an sich selbst auch der in solchem Individuo erscheinende Wille sei. Immer kann die Erkenntniß ihm das Gleichgewicht halten, der Versuchung zum Unrecht widerstehen lehren und selbst jeden Grad von Güte, ja von Resignation hervorbringen. Also ist keineswegs der gute Mensch für eine ursprünglich schwächere Willenserscheinung als der böse zu halten; sondern es ist die Erkenntniß, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeistert. Es giebt zwar Individuen, welche bloß scheinen gutmüthig zu seyn, wegen der Schwäche des in ihnen erscheinenden Willens: was sie sind, zeigt sich aber bald daran, daß sie keiner beträchtlichen Selbstüberwindung fähig sind, um eine gerechte oder gute That auszuführen.

Wenn uns nun aber, als eine seltene Ausnahme, ein Mensch vorkommt, der etwan ein beträchtliches Einkommen besitzt, von diesem aber nur wenig für sich benutzt und alles Uebrige den Nothleidenden giebt, während er selbst viele Genüsse und Annehmlichkeiten entbehrt, und wir das Thun dieses Menschen uns zu verdeutlichen suchen; so werden wir, ganz absehend von den Dogmen, durch welche er etwan selbst sein Thun seiner Vernunft begreiflich machen will, als den einfachsten, allgemeinen Ausdruck und als den wesentlichen Charakter seiner Handlungsweise finden, daß er *weniger, als sonst geschieht, einen Unterschied macht zwischen Sich und Anderen*. Wenn eben dieser Unterschied, in den Augen manches Andern, so groß ist, daß fremdes Leiden dem Boshaften unmittelbare Freude, dem Ungerechten ein willkommenes Mittel zum eigenen Wohlseyn ist; wenn der bloß

Gerechte dabei ſtehen bleibt, es nicht zu verurſachen; wenn überhaupt die meiſten Menſchen unzählige Leiden Anderer in ihrer Nähe wiſſen und kennen, aber ſich nicht entſchließen ſie zu mildern, weil ſie ſelbſt einige Entbehrung dabei übernehmen müßten; wenn alſo Jedem von dieſen Allen ein mächtiger Unterſchied obzuwalten ſcheint zwiſchen dem eigenen Ich und dem fremden; ſo iſt hingegen jenem Edlen, den wir uns denken, dieſer Unterſchied nicht ſo bedeutend; das principium individuationis, die Form der Erſcheinung, befängt ihn nicht mehr ſo feſt; ſondern das Leiden, welches er an Anderen ſieht, geht ihn faſt ſo nahe an, wie ſein eigenes: er ſucht daher das Gleichgewicht zwiſchen beiden herzuſtellen, verſagt ſich Genüſſe, übernimmt Entbehrungen, um fremde Leiden zu mildern. Er wird inne, daß der Unterſchied zwiſchen ihm und Anderen, welcher dem Böſen eine ſo große Kluft iſt, nur einer vergänglichen täuſchenden Erſcheinung angehört: er erkennt, unmittelbar und ohne Schlüſſe, daß das Anſich ſeiner eigenen Erſcheinung auch das der fremden iſt, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Weſen jeglichen Dinges ausmacht und in Allem lebt; ja, daß dieſes ſich ſogar auf die Thiere und die ganze Natur erſtreckt: daher wird er auch kein Thier quälen*).

Er iſt jetzt ſo wenig im Stande, Andere darben zu laſſen, während er ſelbſt Ueberflüſſiges und Entbehrliches hat, wie irgend Jemand einen Tag Hunger leiden wird, um am folgenden mehr zu haben, als er genießen kann. Denn Jenem, der die Werke

*) Das Recht des Menſchen auf das Leben und die Kräfte der Thiere beruht darauf, daß, weil mit der Steigerung der Klarheit des Bewußtſeyns das Leiden ſich gleichmäßig ſteigert, der Schmerz, welchen das Thier durch den Tod, oder die Arbeit leidet, noch nicht ſo groß iſt, wie der, welchen der Menſch durch die bloße Entbehrung des Fleiſches, oder der Kräfte des Thieres leiden würde, der Menſch daher in der Bejahung ſeines Daſeyns bis zur Verneinung des Daſeyns des Thieres gehen kann, und der Wille zum Leben im Ganzen dadurch weniger Leiden trägt, als wenn man es umgekehrt hielte. Dies beſtimmt zugleich den Grad des Gebrauchs, den der Menſch ohne Unrecht von den Kräften der Thiere machen darf, welchen man aber oft überſchreitet, beſonders bei Laſtthieren und Jagdhunden; wogegen daher die Thätigkeit der Thier-Schutz-Geſellſchaften beſonders gerichtet iſt. Auch erſtreckt jenes Recht, meiner Anſicht nach, ſich nicht auf Viviſektionen, zumal der oberen Thiere. Hingegen leidet das Inſekt durch ſeinen Tod noch nicht ſo viel, wie der Menſch durch deſſen Stich. — Die Hindu ſehen dies nicht ein.

der Liebe übt, ist der Schleier der Maja durchsichtig geworden, und die Täuschung des principii individuationis hat ihn verlassen. Sich, sein Selbst, seinen Willen erkennt er in jedem Wesen, folglich auch in dem Leidenden. Die Verkehrtheit ist von ihm gewichen, mit welcher der Wille zum Leben, sich selbst verkennend, hier in Einem Individuo flüchtige, gaukleriſche Wollüste genießt, und dafür dort in einem andern leidet und darbt, und so Quaal verhängt und Quaal duldet, nicht erkennend, daß er, wie Thyestes, sein eigenes Fleisch gierig verzehrt, und dann hier jammert über unverschuldetes Leid und dort frevelt ohne Scheu vor der Nemesis, immer und immer nur weil er sich selbst verkennt in der fremden Erscheinung, und daher die ewige Gerechtigkeit nicht wahrnimmt, befangen im principio individuationis, also überhaupt in jener Erkenntnißart, welche der Satz vom Grunde beherrscht. Von diesem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt seyn, und Werke der Liebe üben, ist Eins. Letzteres ist aber unausbleibliches Symptom jener Erkenntniß.

Das Gegentheil der Gewissenspein, deren Ursprung und Bedeutung oben erläutert worden, ist das gute Gewissen, die Befriedigung, welche wir nach jeder uneigennützigen That verspüren. Sie entspringt daraus, daß solche That, wie sie hervorgeht aus dem unmittelbaren Wiedererkennen unseres eigenen Wesens an sich auch in der fremden Erscheinung, uns auch wiederum die Beglaubigung dieser Erkenntniß giebt, der Erkenntniß, daß unser wahres Selbst nicht bloß in der eigenen Person, dieser einzelnen Erscheinung, da ist, sondern in Allem was lebt. Dadurch fühlt sich das Herz erweitert, wie durch den Egoismus zusammengezogen. Denn wie dieser unsern Antheil koncentrirt auf die einzelne Erscheinung des eigenen Individui, wobei die Erkenntniß uns stets die zahllosen Gefahren, welche fortwährend diese Erscheinung bedrohen, vorhält, wodurch Aengstlichkeit und Sorge der Grundton unserer Stimmung wird; so verbreitet die Erkenntniß, daß alles Lebende eben so wohl unser eigenes Wesen an sich ist, wie die eigene Person, unsern Antheil auf alles Lebende: hiedurch wird das Herz erweitert. Durch den also verminderten Antheil am eigenen Selbst wird die ängstliche Sorge für dasselbe in ihrer Wurzel angegriffen und beschränkt: daher die ruhige, zuversichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Gesinnung und gutes

Gewiſſen giebt, und das deutlichere Hervortreten derſelben bei jeder guten That, indem dieſe den Grund jener Stimmung uns ſelber beglaubigt. Der Egoiſt fühlt ſich von fremden und feindlichen Erſcheinungen umgeben, und alle ſeine Hoffnung ruht auf dem eigenen Wohl. Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erſcheinungen: das Wohl einer jeden derſelben iſt ſein eigenes. Wenn daher gleich die Erkenntniß des Menſchenlooſes überhaupt ſeine Stimmung nicht zu einer fröhlichen macht, ſo giebt die bleibende Erkenntniß ſeines eigenen Weſens in allem Lebenden ihm doch eine gewiſſe Gleichmäßigkeit und ſelbſt Heiterkeit der Stimmung. Denn der über unzählige Erſcheinungen verbreitete Antheil kann nicht ſo beängſtigen, wie der auf eine koncentrirte. Die Zufälle, welche die Geſammtheit der Individuen treffen, gleichen ſich aus, während die dem Einzelnen begegnenden Glück oder Unglück herbeiführen.

Wenn nun alſo Andere Moralprincipien aufſtellten, die ſie als Vorſchriften zur Tugend und nothwendig zu befolgende Geſetze hingaben, ich aber, wie ſchon geſagt, dergleichen nicht kann, indem ich dem ewig freien Willen kein Soll noch Geſetz vorzuhalten habe; ſo iſt dagegen, im Zuſammenhange meiner Betrachtung, das jenem Unternehmen gewiſſermaaßen Entſprechende und Analoge jene rein theoretiſche Wahrheit, als deren bloße Ausführung auch das Ganze meiner Darſtellung angeſehen werden kann, daß nämlich der Wille das Anſich jeder Erſcheinung, ſelbſt aber, als ſolches, von den Formen dieſer und dadurch von der Vielheit frei iſt: welche Wahrheit ich, in Bezug auf das Handeln, nicht würdiger auszudrücken weiß, als durch die ſchon erwähnte Formel des Veda: „Tat twam asi!“ („Dieſes biſt Du!“) Wer ſie mit klarer Erkenntniß und feſter inniger Ueberzeugung über jedes Weſen, mit dem er in Berührung kommt, zu ſich ſelber auszuſprechen vermag; der iſt eben damit aller Tugend und Seeligkeit gewiß und auf dem geraden Wege zur Erlöſung.

Bevor ich nun aber weiter gehe und, als das Letzte meiner Darſtellung zeige, wie die Liebe, als deren Urſprung und Weſen wir die Durchſchauung des principii individuationis erkennen, zur Erlöſung, nämlich zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben, d. h. alles Wollens, führt, und auch, wie ein anderer Weg, minder ſanft, jedoch häufiger, den Menſchen eben dahin bringt,

muß zuvor hier ein paradoxer Satz ausgesprochen und erläutert werden, nicht weil er ein solcher, sondern weil er wahr ist und zur Vollständigkeit meines darzulegenden Gedankens gehört. Es ist dieser: „Alle Liebe (*αγαπη*, caritas) ist Mitleid."

§. 67.

Wir haben gesehen, wie aus der Durchschauung des principii individuationis im geringern Grade die Gerechtigkeit, im höhern die eigentliche Güte der Gesinnung hervorgieng, welche sich als reine, d. h. uneigennützige Liebe gegen Andere zeigte. Wo nun diese vollkommen wird, setzt sie das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleich: weiter kann sie nie gehen, da kein Grund vorhanden ist, das fremde Individuum dem eigenen vorzuziehen. Wohl aber kann die Mehrzahl der fremden Individuen, deren ganzes Wohlseyn oder Leben in Gefahr ist, die Rücksicht auf das eigene Wohl des Einzelnen überwiegen. In solchem Falle wird der zur höchsten Güte und zum vollendeten Edelmuth gelangte Charakter sein Wohl und sein Leben gänzlich zum Opfer bringen für das Wohl vieler Anderen: so starb Kodros, so Leonidas, so Regulus, so Decius Mus, so Arnold von Winkelried, so Jeder, der freiwillig und bewußt für die Seinigen, für das Vaterland, in den gewissen Tod geht. Auch steht auf dieser Stufe Jeder, der zur Behauptung Dessen, was der gesammten Menschheit zum Wohle gereicht und rechtmäßig angehört, d. h. für allgemeine, wichtige Wahrheiten und für Vertilgung großer Irrthümer, Leiden und Tod willig übernimmt: so starb Sokrates, so Jordanus Brunus, so fand mancher Held der Wahrheit den Tod auf dem Scheiterhaufen, unter den Händen der Priester.

Nunmehr aber habe ich, in Hinsicht auf das oben ausgesprochene Paradoxon, daran zu erinnern, daß wir früher dem Leben im Ganzen das Leiden wesentlich und von ihm unzertrennlich gefunden haben, und daß wir einsahen, wie jeder Wunsch aus einem Bedürfniß, einem Mangel, einem Leiden hervorgeht, daß daher jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes positives Glück ist, daß die Freuden zwar dem Wunsche lügen, sie wären ein positives Gut, in Wahrheit aber

nur negativer Natur sind und nur das Ende eines Uebels. Was daher auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, ist immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniß des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt. Hieraus aber ergiebt sich, daß die reine Liebe (αγαπη, caritas) ihrer Natur nach Mitleid ist; das Leiden, welches sie lindert, mag nun ein großes oder ein kleines, wohin jeder unbefriedigte Wunsch gehört, seyn. Wir werden daher keinen Anstand nehmen, im geraden Widerspruch mit Kant, der alles wahrhaft Gute und alle Tugend allein für solche anerkennen will, wenn sie aus der abstrakten Reflexion und zwar dem Begriffe der Pflicht und des kategorischen Imperativs hervorgegangen ist, und der gefühltes Mitleid für Schwäche, keineswegs für Tugend erklärt, — im geraden Widerspruch mit Kant zu sagen: der bloße Begriff ist für die ächte Tugend so unfruchtbar, wie für die ächte Kunst: alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht. Selbstsucht ist der ερως; Mitleid ist die αγαπη. Mischungen von beiden finden häufig Statt. Sogar die ächte Freundschaft ist immer Mischung von Selbstsucht und Mitleid: erstere liegt im Wohlgefallen an der Gegenwart des Freundes, dessen Individualität der unserigen entspricht, und sie macht fast immer den größten Theil aus; Mitleid zeigt sich in der aufrichtigen Theilnahme an seinem Wohl und Wehe und den uneigennützigen Opfern, die man diesem bringt. Sogar Spinoza sagt: Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta. (Eth. III, pr. 27, cor. 3, schol.) Als Bestätigung unseres paradoxen Satzes mag man bemerken, daß Ton und Worte der Sprache und Liebkosungen der reinen Liebe ganz zusammenfallen mit dem Tone des Mitleids: beiläufig auch, daß im Italiänischen Mitleid und reine Liebe durch das selbe Wort pietà bezeichnet werden.

Auch ist hier die Stelle zur Erörterung einer der auffallendesten Eigenheiten der menschlichen Natur, des Weinens, welches, wie das Lachen, zu den Aeußerungen gehört, die ihn vom Thiere unterscheiden. Das Weinen ist keineswegs geradezu Aeußerung des Schmerzes: denn bei den wenigsten Schmerzen wird geweint.

Meines Erachtens weint man sogar nie unmittelbar über den empfundenen Schmerz, sondern immer nur über dessen Wiederholung in der Reflexion. Man geht nämlich von dem empfundenen Schmerz, selbst wann er körperlich ist, über zu einer bloßen Vorstellung desselben, und findet dann seinen eigenen Zustand so bemitleidenswerth, daß, wenn ein Anderer der Dulder wäre, man voller Mitleid und Liebe ihm helfen zu werden fest und aufrichtig überzeugt ist: nun aber ist man selbst der Gegenstand seines eigenen aufrichtigen Mitleids: mit der hülfreichsten Gesinnung ist man selbst der Hülfsbedürftige, fühlt, daß man mehr duldet, als man einen Andern dulden sehen könnte, und in dieser sonderbar verflochtenen Stimmung, wo das unmittelbar gefühlte Leid erst auf einem doppelten Umwege wieder zur Perception kommt, als fremdes vorgestellt, als solches mitgefühlt und dann plötzlich wieder als unmittelbar eigenes wahrgenommen wird, — schafft sich die Natur durch jenen sonderbaren körperlichen Krampf Erleichterung. — Das Weinen ist demnach Mitleid mit sich selbst, oder das auf seinen Ausgangspunkt zurückgeworfene Mitleid. Es ist daher durch Fähigkeit zur Liebe und zum Mitleid und durch Phantasie bedingt: daher weder hartherzige, noch phantasielose Menschen leicht weinen, und das Weinen sogar immer als Zeichen eines gewissen Grades von Güte des Charakters angesehen wird und den Zorn entwaffnet, weil man fühlt, daß wer noch weinen kann, auch nothwendig der Liebe, d. h. des Mitleids gegen Andere fähig seyn muß, eben weil dieses, auf die beschriebene Weise, in jene zum Weinen führende Stimmung eingeht. — Ganz der aufgestellten Erklärung gemäß ist die Beschreibung, welche Petrarka, sein Gefühl naiv und wahr aussprechend, vom Entstehen seiner eigenen Thränen macht:

I vo pensando: e nel pensar m' assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch' i non soleva*).

*) Indem ich gedankenvoll wandele, befällt mich ein so starkes Mitleid mit mir selber, daß ich oft laut weinen muß; was ich doch sonst nicht pflegte.

Auch beſtätigt ſich das Geſagte dadurch, daß Kinder, die einen Schmerz erlitten, meiſtens erſt dann weinen, wenn man ſie beklagt, alſo nicht über den Schmerz, ſondern über die Vorſtellung deſſelben. — Wann wir nicht durch eigene, ſondern durch fremde Leiden zum Weinen bewegt werden; ſo geſchieht dies dadurch, daß wir uns in der Phantaſie lebhaft an die Stelle des Leidenden verſetzen, oder auch in ſeinem Schickſal das Loos der ganzen Menſchheit und folglich vor Allem unſer eigenes erblicken, und alſo durch einen weiten Umweg immer doch wieder über uns ſelbſt weinen, Mitleid mit uns ſelbſt empfinden. Dies ſcheint auch ein Hauptgrund des durchgängigen, alſo natürlichen Weinens bei Todesfällen zu ſeyn. Es iſt nicht ſein Verluſt, den der Trauernde beweint: ſolcher egoiſtiſcher Thränen würde man ſich ſchämen; ſtatt daß er bisweilen ſich ſchämt, nicht zu weinen. Zunächſt beweint er freilich das Loos des Geſtorbenen: jedoch weint er auch, wann dieſem, nach langen, ſchweren und unheilbaren Leiden, der Tod eine wünſchenswerthe Erlöſung war. Hauptſächlich alſo ergreift ihn Mitleid über das Loos der geſammten Menſchheit, welche der Endlichkeit anheimgefallen iſt, der zufolge jedes ſo ſtrebſame, oft ſo thatenreiche Leben verlöſchen und zu nichts werden muß: in dieſem Looſe der Menſchheit aber erblickt er vor Allem ſein eigenes, und zwar um ſo mehr, je näher ihm der Verſtorbene ſtand, daher am meiſten, wenn es ſein Vater war. Wenn auch dieſem durch Alter und Krankheit das Leben eine Quaal und durch ſeine Hülfloſigkeit dem Sohn eine ſchwere Bürde war; ſo weint er doch heftig über den Tod des Vaters: aus dem angegebenen Grunde*).

§. 68.

Nach dieſer Abſchweifung über die Identität der reinen Liebe mit dem Mitleid, welches letzteren Zurückwendung auf das eigene Individuum das Phänomen des Weinens zum Symptom hat,

*) Hiezu Kap. 47 des zweiten Bandes. Es iſt wohl kaum nöthig zu erinnern, daß die ganze §§. 61—67 im Umriß aufgeſtellte Ethik ihre ausführlichere und vollendetere Darſtellung erhalten hat in meiner Preisſchrift über die Grundlage der Moral.

nehme ich den Faden unſerer Auslegung der ethiſchen Bedeutung des Handelns wieder auf, um nunmehr zu zeigen, wie aus der ſelben Quelle, aus welcher alle Güte, Liebe, Tugend und Edelmuth entſpringt, zuletzt auch dasjenige hervorgeht, was ich die Verneinung des Willens zum Leben nenne.

Wie wir früher Haß und Bosheit bedingt ſahen durch den Egoismus und dieſen beruhen auf dem Befangenſeyn der Erkenntniß im principio individuationis; ſo fanden wir als den Urſprung und das Weſen der Gerechtigkeit, ſodann, wann es weiter geht, der Liebe und des Edelmuths, bis zu den höchſten Graden, die Durchſchauung jenes principii individuationis, welche allein, indem ſie den Unterſchied zwiſchen dem eigenen und den fremden Individuen aufhebt, die vollkommene Güte der Geſinnung, bis zur uneigennützigſten Liebe und zur großmüthigſten Selbſtaufopferung für Andere, möglich macht und erklärt.

Iſt nun aber dieſes Durchſchauen des principii individuationis, dieſe unmittelbare Erkenntniß der Identität des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden; ſo wird ſie ſofort einen noch weiter gehenden Einfluß auf den Willen zeigen. Wenn nämlich vor den Augen eines Menſchen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, ſo ſehr gelüftet iſt, daß derſelbe nicht mehr den egoiſtiſchen Unterſchied zwiſchen ſeiner Perſon und der fremden macht, ſondern an den Leiden der anderen Individuen ſo viel Antheil nimmt, wie an ſeinen eigenen, und dadurch nicht nur im höchſten Grade hülfreich iſt, ſondern ſogar bereit, ſein eigenes Individuum zu opfern, ſobald mehrere fremde dadurch zu retten ſind; dann folgt von ſelbſt, daß ein ſolcher Menſch, der in allen Weſen ſich, ſein innerſtes und wahres Selbſt erkennt, auch die endloſen Leiden alles Lebenden als die ſeinen betrachten und ſo den Schmerz der ganzen Welt ſich zueignen muß. Ihm iſt kein Leiden mehr fremd. Alle Quaalen Anderer, die er ſieht und ſo ſelten zu lindern vermag, alle Quaalen, von denen er mittelbar Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf ſeinen Geiſt, wie ſeine eigenen. Es iſt nicht mehr das wechſelnde Wohl und Wehe ſeiner Perſon, was er im Auge hat, wie dies bei dem noch im Egoismus befangenen Menſchen der Fall iſt; ſondern, da er das principium individuationis durchſchaut, liegt ihm alles gleich nahe.

Er erkennt das Ganze, faßt das Weſen deſſelben auf, und findet es in einem ſteten Vergehen, nichtigem Streben, innerm Widerſtreit und beſtändigem Leiden begriffen, ſieht, wohin er auch blickt, die leidende Menſchheit und die leidende Thierheit, und eine hinſchwindende Welt. Dieſes Alles aber liegt ihm jetzt ſo nahe, wie dem Egoiſten nur ſeine eigene Perſon. Wie ſollte er nun, bei ſolcher Erkenntniß der Welt, eben dieſes Leben durch ſtete Willensakte bejahen und eben dadurch ſich ihm immer feſter verknüpfen, es immer feſter an ſich drücken? Wenn alſo Der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus, befangen iſt, nur einzelne Dinge und ihr Verhältniß zu ſeiner Perſon erkennt, und jene dann zu immer erneuerten Motiven ſeines Wollens werden; ſo wird hingegen jene beſchriebene Erkenntniß des Ganzen, des Weſens der Dinge an ſich, zum Quietiv alles und jedes Wollens. Der Wille wendet ſich nunmehr vom Leben ab: ihm ſchaudert jetzt vor deſſen Genüſſen, in denen er die Bejahung deſſelben erkennt. Der Menſch gelangt zum Zuſtande der freiwilligen Entſagung, der Reſignation, der wahren Gelaſſenheit und gänzlichen Willensloſigkeit. — Wenn uns Anderen, welche noch der Schleier der Maja umfängt, auch zu Zeiten, im ſchwer empfundenen eigenen Leiden, oder im lebhaft erkannten fremden, die Erkenntniß der Nichtigkeit und Bitterkeit des Lebens nahe tritt, und wir durch völlige und auf immer entſchiedene Entſagung den Begierden ihren Stachel abbrechen, allem Leiden den Zugang verſchließen, uns reinigen und heiligen möchten; ſo umſtrickt uns doch bald wieder die Täuſchung der Erſcheinung, und ihre Motive ſetzen den Willen aufs Neue in Bewegung: wir können uns nicht losreißen. Die Lockungen der Hoffnung, die Schmeichelei der Gegenwart, die Süße der Genüſſe, das Wohlſeyn, welches unſerer Perſon mitten im Jammer einer leidenden Welt, unter der Herrſchaft des Zufalls und des Irrthums, zu Theil wird, zieht uns zu ihr zurück und befeſtigt aufs Neue die Banden. Darum ſagt Jeſus: „Es iſt leichter, daß ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme.“

Vergleichen wir das Leben einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen, mit einigen kühlen Stellen, welche Bahn wir unabläſſig zu durchlaufen hätten; ſo tröſtet den im Wahn Befangenen die

kühle Stelle, auf der er jetzt eben steht, oder die er nahe vor sich sieht, und er fährt fort die Bahn zu durchlaufen. Jener aber, der, das principium individuationis durchschauend, das Wesen der Dinge an sich und dadurch das Ganze erkennt, ist solchen Trostes nicht mehr empfänglich: er sieht sich an allen Stellen zugleich, und tritt heraus. — Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich kund giebt, ist der Uebergang von der Tugend zur Askesis. Nämlich es genügt ihm nicht mehr, Andere sich selbst gleich zu lieben und für sie soviel zu thun, wie für sich; sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieses in ihm erscheinende und schon durch seinen Leib ausgedrückte Wesen, und sein Thun straft jetzt seine Erscheinung Lügen, tritt in offenen Widerspruch mit derselben. Wesentlich nichts Anderes, als Erscheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen, hütet sich seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen. — Sein Leib, gesund und stark, spricht durch Genitalien den Geschlechtstrieb aus; aber er verneint den Willen und straft den Leib Lügen: er will keine Geschlechtsbefriedigung, unter keiner Bedingung. Freiwillige, vollkommene Keuschheit ist der erste Schritt in der Askese oder der Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens und giebt damit die Anzeige, daß mit dem Leben dieses Leibes auch der Wille, dessen Erscheinung er ist, sich aufhebt. Die Natur, immer wahr und naiv, sagt aus, daß, wenn diese Maxime allgemein würde, das Menschengeschlecht ausstürbe: und nach Dem, was im zweiten Buch über den Zusammenhang aller Willenserscheinungen gesagt ist, glaube ich annehmen zu können, daß mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Wiederschein derselben, die Thierheit, wegfallen würde; wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten verschwinden. Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntniß schwände dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt. Ich möchte sogar hierauf eine Stelle

im Veda beziehen, wo es heißt: „Wie in dieſer Welt hungerige Kinder ſich um ihre Mutter drängen, ſo harren alle Weſen des heiligen Opfers.“ (Asiatic researches, Bd. 8. Colebrooke, On the Vedas, der Auszug aus Sama-Veda: ſteht auch in Colebrooke's Miscellaneous essays, Bd. 1, S. 88.) Opfer bedeutet Reſignation überhaupt, und die übrige Natur hat ihre Erlöſung vom Menſchen zu erwarten, welcher Prieſter und Opfer zugleich iſt. Ja, es verdient als höchſt merkwürdig angeführt zu werden, daß dieſer Gedanke auch von dem bewunderungswürdigen und unabſehbar tiefen Angelus Sileſius ausgedrückt worden iſt, in dem Verslein, überſchrieben „Der Menſch bringt Alles zu Gott“; es lautet:

„Menſch! Alles liebet dich; um dich iſt ſehr Gedrange:
Es läuft dir Alles zu, daß es zu Gott gelange.“

Aber ein noch größerer Myſtiker, Meiſter Eckhard, deſſen wundervolle Schriften durch die Ausgabe von Franz Pfeiffer jetzt endlich (1857) zugänglich geworden ſind, ſagt daſelbſt, S. 459, ganz im hier erörterten Sinne: „Ich bewähre dies mit Chriſto, da er ſagt: wenn ich erhöhet werde von der Erde, alle Dinge will ich nach mir ziehen (Joh. 12, 32). So ſoll der gute Menſch alle Dinge hinauftragen zu Gott, in ihren erſten Urſprung. Dies bewähren uns die Meiſter, daß alle Kreaturen ſind gemacht um des Menſchen Willen. Dies prüfet an allen Kreaturen, daß eine Kreatur die andere nützet: das Rind das Gras, der Fiſch das Waſſer, der Vogel die Luft, das Thier den Wald. So kommen alle Kreaturen dem guten Menſchen zu Nutz: eine Kreatur in der andern trägt ein guter Menſch zu Gott.“ Er will ſagen: dafür, daß der Menſch, in und mit ſich ſelbſt, auch die Thiere erlöſt, benutzt er ſie in dieſem Leben. — Sogar ſcheint mir die ſchwierige Bibelſtelle Röm. 8, 21—24 in dieſem Sinne auszulegen zu ſeyn.

Auch im Buddhaismus fehlt es nicht an Ausdrücken der Sache: z. B. als Buddha, noch als Bodhiſatwa, ſein Pferd zum letzten Male, nämlich zur Flucht aus der väterlichen Reſidenz in die Wüſte, ſatteln läßt, ſpricht er zu demſelben den Vers: „Schon lange Zeit biſt du im Leben und im Tode da; jetzt aber ſollſt du aufhören zu tragen und zu ſchleppen. Nur dies Mal noch, o Kantakana, trage mich von hinnen, und wann ich werde

das Geſetz erlangt haben (Buddha geworden ſeyn), werde ich deiner nicht vergeſſen." (Foe Koue Ki, trad. p. Abel Rémusat, S. 233.)

Die Askeſis zeigt ſich ſodann ferner in freiwilliger und absichtlicher Armuth, die nicht nur per accidens entſteht, indem das Eigenthum weggegeben wird, um fremde Leiden zu mildern, ſondern hier ſchon Zweck an ſich iſt, dienen ſoll als ſtete Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünſche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbſterkenntniß Abſcheu gefaßt hat. Der zu dieſem Punkt Gelangte ſpürt als belebter Leib, als konkrete Willenserſcheinung, noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art: aber er unterdrückt ſie abſichtlich, indem er ſich zwingt, nichts zu thun von allem was er wohl möchte, hingegen alles zu thun was er nicht möchte, ſelbſt wenn es keinen weitern Zweck hat, als eben den, zur Mortifikation des Willens zu dienen. Da er den in ſeiner Perſon erſcheinenden Willen ſelbſt verneint, wird er nicht widerſtreben, wann ein Anderer das Selbe thut, d. h. ihm Unrecht zufügt: darum iſt ihm jedes von außen, durch Zufall oder fremde Bosheit, auf ihn kommende Leiden willkommen, jeder Schaden, jede Schmach, jede Beleidigung: er empfängt ſie freudig, als die Gelegenheit ſich ſelber die Gewißheit zu geben, daß er den Willen nicht mehr bejaht, ſondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserſcheinung, die ſeine eigene Perſon iſt, ergreift. Er erträgt daher ſolche Schmach und Leiden mit unerſchöpflicher Geduld und Sanftmuth, vergilt das Böſe, ohne Oſtentation, mit Gutem, und läßt das Feuer des Zornes ſo wenig, als das der Begierde je in ſich wieder erwachen. — Wie den Willen ſelbſt, ſo mortifizirt er die Sichtbarkeit, die Objektität deſſelben, den Leib: er nährt ihn kärglich, damit ſein üppiges Blühen und Gedeihen nicht auch den Willen, deſſen bloßer Ausdruck und Spiegel er iſt, neu belebe und ſtärker anrege. So greift er zum Faſten, ja er greift zur Kaſteiung und Selbſtpeinigung, um durch ſtetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten, den er als die Quelle des eigenen und der Welt leidenden Daſeyns erkennt und verabſcheut. — Kommt endlich der Tod, der dieſe Erſcheinung jenes Willens auflöſt, deſſen Weſen hier, durch freie Verneinung ſeiner ſelbſt, ſchon längſt, bis

auf den ſchwachen Reſt, der als Belebung dieſes Leibes erſchien, abgeſtorben war; ſo iſt er, als erſehnte Erlöſung, hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Anderen, bloß die Erſcheinung; ſondern das Weſen ſelbſt iſt aufgehoben, welches hier nur noch in der Erſcheinung und durch ſie ein ſchwaches Daſeyn hatte*); welches letzte mürbe Band nun auch zerreißt. Für Den, welcher ſo endet, hat zugleich die Welt geendigt.

Und was ich hier mit ſchwacher Zunge und nur in allgemeinen Ausdrücken geſchildert habe, iſt nicht etwan ein ſelbſterfundenes philoſophiſches Mährchen und nur von heute: nein, es war das beneidenswerthe Leben gar vieler Heiligen und ſchöner Seelen unter den Chriſten, und noch mehr unter den Hindus und Buddhaiſten, auch unter anderen Glaubensgenoſſen. So ſehr verſchiedene Dogmen auch ihrer Vernunft eingeprägt waren, ſprach dennoch ſich die innere, unmittelbare, intuitive Erkenntniß, von welcher allein alle Tugend und Heiligkeit ausgehen kann, auf die gleiche und nämliche Weiſe durch den Lebenswandel aus. Denn auch hier zeigt ſich der in unſerer ganzen Betrachtung ſo wichtige und überall durchgreifende, bisher zu wenig beachtete, große Unterſchied zwiſchen der intuitiven und der abſtrakten Erkenntniß. Zwiſchen beiden iſt eine weite Kluft, über welche, in Hinſicht auf die Erkenntniß des Weſens der Welt, allein die Philoſophie führt. Intuitiv nämlich, oder in concreto, iſt ſich eigentlich jeder Menſch aller philoſophiſchen Wahrheiten bewußt: ſie aber in ſein abſtraktes Wiſſen, in die Reflexion zu bringen, iſt das Geſchäft des Philoſophen, der weiter nichts ſoll, noch kann.

Vielleicht iſt alſo hier zum erſten Male, abſtrakt und rein von allem Mythiſchen, das innere Weſen der Heiligkeit, Selbſt-

*) Dieſer Gedanke iſt durch ein ſchönes Gleichniß ausgedrückt, in der uralten philoſophiſchen Sanskritſchrift „Sankhya Karika“: „Dennoch bleibt die Seele eine Weile mit dem Leibe bekleidet; wie die Töpferſcheibe, nachdem das Gefäß vollendet iſt, noch zu wirbeln fortfährt, in Folge des früher erhaltenen Stoßes. Erſt wann die erleuchtete Seele ſich vom Leibe trennt und für ſie die Natur aufhört, tritt ihre gänzliche Erlöſung ein.“ Colebrooke, „On the philosophy of the Hindus: Miscellaneous essays“, Bd. 1, S. 259. Desgleichen in der „Sankhya Carica by Horace Wilson“, §. 67, S. 184.

verleugnung, Ertödtung des Eigenwillens, Askesis, ausgesprochen als Verneinung des Willens zum Leben, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntniß seines eigenen Wesens zum Quietiv alles Wollens geworden. Hingegen unmittelbar erkannt und durch die That ausgesprochen haben es alle jene Heiligen und Asketen, die, bei gleicher innerer Erkenntniß, eine sehr verschiedene Sprache führten, gemäß den Dogmen, die sie einmal in ihre Vernunft aufgenommen hatten und welchen zufolge ein Indischer Heiliger, ein Christlicher, ein Lamaischer, von seinem eigenen Thun, jeder sehr verschiedene Rechenschaft geben muß, was aber für die Sache ganz gleichgültig ist. Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens seyn, oder er kann umgekehrt ein Philosoph seyn: beides gilt gleich. Sein Thun allein beurkundet ihn als Heiligen: denn es geht, in moralischer Hinsicht, nicht aus der abstrakten, sondern aus der intuitiv aufgefaßten, unmittelbaren Erkenntniß der Welt und ihres Wesens hervor, und wird von ihm nur zur Befriedigung seiner Vernunft durch irgend ein Dogma ausgelegt. Es ist daher so wenig nöthig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei: so wie es nicht nöthig ist, daß ein vollkommen schöner Mensch ein großer Bildhauer, oder daß ein großer Bildhauer auch selbst ein schöner Mensch sei. Ueberhaupt ist es eine seltsame Anforderung an einen Moralisten, daß er keine andere Tugend empfehlen soll, als die er selbst besitzt. Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektirtes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nichts anderes ist Philosophie. Ich erinnere an die im ersten Buche angeführte Stelle des Bako von Verulam.

Aber eben auch nur abstrakt und allgemein und daher kalt ist meine obige Schilderung der Verneinung des Willens zum Leben, oder des Wandels einer schönen Seele, eines resignirten, freiwillig büßenden Heiligen. Wie die Erkenntniß, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, eine intuitive ist und keine abstrakte; so findet sie ihren vollkommenen Ausdruck auch nicht in abstrakten Begriffen, sondern allein in der That und dem Wandel. Daher um völliger zu verstehen, was wir philosophisch als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, hat man die

Beiſpiele aus der Erfahrung und Wirklichkeit kennen zu lernen. Freilich wird man ſie nicht in der täglichen Erfahrung antreffen: nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt, ſagt Spinoza vortrefflich. Man wird ſich alſo, wenn nicht durch ein beſonders günſtiges Schickſal zum Augenzeugen gemacht, mit den Lebensbeſchreibungen ſolcher Menſchen begnügen müſſen. Die Indiſche Literatur iſt, wie wir ſchon aus dem Wenigen, was wir bis jetzt durch Ueberſetzungen kennen, ſehen, ſehr reich an Schilderungen des Lebens der Heiligen, der Büßenden, Samanäer, Saniaſſis u. ſ. w. genannt. Selbſt die bekannte, wiewohl keineswegs in jeder Hinſicht lobenswerthe „Mythologie des Indous par Mad. de Polier" enthält viele vortreffliche Beiſpiele dieſer Art. (Beſonders im 13. Kapitel des zweiten Bandes.) Auch unter den Chriſten fehlt es nicht an Beiſpielen zu der bezweckten Erläuterung. Man leſe die meiſtens ſchlecht geſchriebenen Biographien derjenigen Perſonen, welche bald heilige Seelen, bald Pietiſten, Quietiſten, fromme Schwärmer u. ſ. w. genannt ſind. Sammlungen ſolcher Biographien ſind zu verſchiedenen Zeiten gemacht, wie Terſteegen's „Leben heiliger Seelen", Reiz's „Geſchichte der Wiedergeborenen", in unſeren Tagen eine Sammlung von Kanne, die unter vielem Schlechten doch auch manches Gute enthält, wohin ich beſonders das „Leben der Beata Sturmin" zähle. Ganz eigentlich gehört hieher das Leben des heiligen Franciscus von Aſſiſi, dieſer wahren Perſonifikation der Askeſe, und Vorbildes aller Bettelmönche. Sein Leben, von ſeinem jüngern Zeitgenoſſen, dem auch als Scholaſtiker berühmten heiligen Bonaventura beſchrieben, iſt neuerlich wieder aufgelegt worden: „Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata" (Soeſt 1847), nachdem kurz vorher eine ſorgfältige, ausführliche und alle Quellen benutzende Biographie deſſelben in Frankreich erſchienen war: „Histoire de S. François d'Assise, par Chavin de Mallan" (1845). — Als Orientaliſche Parallele zu dieſen Kloſterſchriften haben wir das höchſt leſenswerthe Buch von Spence Hardy: „Eastern monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama Budha" (1850). Es zeigt uns die ſelbe Sache in einem andern Gewande. Auch ſieht man, wie gleichgültig es ihr iſt, ob ſie von einer theiſtiſchen, oder einer atheiſtiſchen Religion ausgeht. —

Vorzüglich aber kann ich, als ein specielles, höchst ausführliches Beispiel und faktische Erläuterung der von mir aufgestellten Begriffe, die Autobiographie der Frau von Guion empfehlen, welche schöne und große Seele, deren Andenken mich stets mit Ehrfurcht erfüllt, kennen zu lernen und dem Vortrefflichen ihrer Gesinnung, mit Nachsicht gegen den Aberglauben ihrer Vernunft, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, jedem Menschen besserer Art eben so erfreulich seyn muß, als jenes Buch bei den Gemeindenkenden, d. h. der Mehrzahl, stets in schlechtem Kredit stehen wird, weil durchaus und überall Jeder nur Das schätzen kann, was ihm einigermaaßen analog ist und wozu er wenigstens eine schwache Anlage hat. Dies gilt wie vom Intellektuellen, so auch vom Ethischen. Gewissermaaßen könnte man als ein hiehergehöriges Beispiel sogar die bekannte französische Biographie Spinoza's betrachten, wenn man nämlich als Schlüssel zu derselben jenen herrlichen Eingang zu seiner sehr ungenügenden Abhandlung „De emendatione intellectus" gebraucht, welche Stelle ich zugleich als das wirksamste mir bekannt gewordene Besänftigungsmittel des Sturms der Leidenschaften anempfehlen kann. Endlich hat selbst der große Goethe, so sehr er Grieche ist, es nicht seiner unwürdig gehalten, uns diese schönste Seite der Menschheit im verdeutlichenden Spiegel der Dichtkunst zu zeigen, indem er uns in den „Bekenntnissen einer schönen Seele" das Leben der Fräulein Klettenberg idealisirt darstellte und später, in seiner eigenen Biographie, auch historische Nachricht davon gab; wie er uns denn auch das Leben des heiligen Philippo Neri sogar zwei Mal erzählt hat. — Die Weltgeschichte wird zwar immer und muß von den Menschen schweigen, deren Wandel die beste und allein ausreichende Erläuterung dieses wichtigen Punktes unserer Betrachtung ist. Denn der Stoff der Weltgeschichte ist ein ganz anderer, ja entgegengesetzter, nämlich nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben, sondern eben sein Bejahen und Erscheinen in unzähligen Individuen, in welchem seine Entzweiung mit sich selbst, auf dem höchsten Gipfel seiner Objektivation, mit vollendeter Deutlichkeit hervortritt, und nun uns bald die Ueberlegenheit des Einzelnen durch seine Klugheit, bald die Gewalt der Menge durch ihre Masse, bald die Macht des sich zum Schicksal personifizirenden Zufalls, immer die Vergeblichkeit und Nich-

tigkeit des ganzen Strebens vor Augen bringt. Uns aber, die wir hier nicht den Faden der Erscheinungen in der Zeit verfolgen, sondern als Philosophen die ethische Bedeutung der Handlungen zu erforschen suchen und diese hier zum alleinigen Maaßstabe für das uns Bedeutsame und Wichtige nehmen, wird doch wohl keine Scheu vor der stets bleibenden Stimmenmehrheit der Gemeinheit und Plattheit abhalten, zu bekennen, daß die größte, wichtigste und bedeutsamste Erscheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welteroberer ist, sondern der Weltüberwinder, also in der That nichts Anderes, als der stille und unbemerkte Lebenswandel eines solchen Menschen, dem diejenige Erkenntniß aufgegangen ist, in Folge welcher er jenen Alles erfüllenden und in Allem treibenden und strebenden Willen zum Leben aufgiebt und verneint, dessen Freiheit erst hier, in ihm allein, hervortritt, wodurch nunmehr sein Thun das gerade Gegentheil des gewöhnlichen wird. Für den Philosophen sind also in dieser Hinsicht jene Lebensbeschreibungen heiliger, sich selbst verleugnender Menschen, so schlecht sie auch meistens geschrieben, ja mit Aberglauben und Unsinn vermischt vorgetragen sind, doch, durch die Bedeutsamkeit des Stoffes, ungleich belehrender und wichtiger, als selbst Plutarchos und Livius.

Zur nähern und vollständigen Kenntniß Dessen, was wir, in der Abstraktion und Allgemeinheit unserer Darstellungsweise, als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, wird ferner sehr viel beitragen die Betrachtung der in diesem Sinn und von Menschen, die dieses Geistes voll waren, gegebenen ethischen Vorschriften, und diese werden zugleich zeigen, wie alt unsere Ansicht ist, so neu auch der rein philosophische Ausdruck derselben seyn mag. Das uns zunächst Liegende ist das Christenthum, dessen Ethik ganz in dem angegebenen Geiste ist und nicht nur zu den höchsten Graden der Menschenliebe, sondern auch zur Entsagung führt; welche letztere Seite zwar schon in den Schriften der Apostel als Keim sehr deutlich vorhanden ist, jedoch erst später sich völlig entwickelt und explicite ausgesprochen wird. Wir finden von den Aposteln vorgeschrieben: Liebe zum Nächsten, der Selbstliebe gleichwiegend, Wohlthätigkeit, Vergeltung des Hasses mit Liebe und Wohlthun, Geduld, Sanftmuth, Ertragung aller möglichen Beleidigungen ohne Widerstand, Enthaltsamkeit in der Nah-

rung zur Unterdrückung der Luſt, Widerſtand dem Geſchlechtstriebe, wenn man es vermag, gänzlich. Wir ſehen hier ſchon die erſten Stufen der Askeſis, oder eigentlichen Verneinung des Willens, welcher letztere Ausdruck eben Das beſagt, was in den Evangelien das Verleugnen ſeiner ſelbſt und Aufſichnehmen des Kreuzes genannt wird. (Math. 16, 24. 25; Mark. 8, 34. 35; Luk. 9, 23. 24; 14, 26. 27. 33.) Dieſe Richtung entwickelte ſich bald mehr und mehr und gab den Büßenden, den Anachoreten und dem Mönchthum den Urſprung, welcher an ſich rein und heilig war, aber eben darum dem größten Theil der Menſchen ganz unangemeſſen, daher das ſich daraus Entwickelnde nur Heuchelei und Abſcheulichkeit ſeyn konnte: denn abusus optimi pessimus. Bei weiter gebildetem Chriſtenthum ſehen wir nun jenen asketiſchen Keim ſich zur vollen Blüthe entfalten, in den Schriften der Chriſtlichen Heiligen und Myſtiker. Dieſe predigen neben der reinſten Liebe auch völlige Reſignation, freiwillige gänzliche Armuth, wahre Gelaſſenheit, vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltlichen Dinge, Abſterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergeſſen der eigenen Perſon und Verſenken in die Anſchauung Gottes. Eine vollſtändige Darſtellung davon findet man in des Fénélon „Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure“. Aber wohl nirgends iſt der Geiſt des Chriſtenthums in dieſer ſeiner Entwickelung ſo vollkommen und kräftig ausgeſprochen, wie in den Schriften der Deutſchen Myſtiker, alſo des Meiſter Eckhard und in dem mit Recht berühmten Buche „Die deutſche Theologie“, von welchem Luther, in der dazu geſchriebenen Vorrede, ſagt, daß er aus keinem Buche, die Bibel und den Auguſtin ausgenommen, mehr gelernt, was Gott, Chriſtus und der Menſch ſei, als eben aus dieſem, — deſſen ächten und unverfälſchten Text wir jedoch erſt im Jahre 1851 in der Stuttgarter Ausgabe von Pfeiffer erhalten haben. Die darin gegebenen Vorſchriften und Lehren ſind die vollſtändigſte, aus tief innerſter Ueberzeugung entſprungene Auseinanderſetzung Deſſen, was ich als die Verneinung des Willens zum Leben dargeſtellt habe. Dort alſo hat man es näher kennen zu lernen, ehe man mit jüdiſch-proteſtantiſcher Zuverſicht darüber abſpricht. In demſelben vortrefflichen Geiſte geſchrieben, obwohl jenem Werke nicht ganz gleich zu ſchätzen, iſt Taulers

„Nachfolgung des armen Leben Chriſti", nebſt deſſen „Medulla animae". Meines Erachtens verhalten die Lehren dieſer ächten chriſtlichen Myſtiker ſich zu denen des Neuen Teſtaments, wie zum Wein der Weingeiſt. Oder: was im Neuen Teſtament uns wie durch Schleier und Nebel ſichtbar wird, tritt in den Werken der Myſtiker ohne Hülle, in voller Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen. Endlich auch könnte man das Neue Teſtament als die erſte, die Myſtiker als die zweite Weihe betrachten — *σμικρα και μεγαλα μυστηρια.*

Nun aber noch weiter entfaltet, vielſeitiger ausgeſprochen und lebhafter dargeſtellt, als in der Chriſtlichen Kirche und occidentaliſchen Welt geſchehen konnte, finden wir Dasjenige, was wir Verneinung des Willens zum Leben genannt haben, in den uralten Werken der Sanſkritſprache. Daß jene wichtige ethiſche Anſicht des Lebens hier eine noch weitergehende Entwickelung und entſchiedenern Ausdruck erlangen konnte, iſt vielleicht hauptſächlich Dem zuzuſchreiben, daß ſie hier nicht von einem ihr ganz fremden Element beſchränkt wurde, wie im Chriſtenthum die Jüdiſche Glaubenslehre iſt, zu welcher der erhabene Urheber jenes ſich nothwendig, theils bewußt und theils vielleicht ſelbſt unbewußt, bequemen und ihr anfügen mußte, und wodurch das Chriſtenthum aus zwei ſehr heterogenen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt iſt, von denen ich den rein ethiſchen vorzugsweiſe, ja ausſchließlich den Chriſtlichen nennen und ihn von dem vorgefundenen Jüdiſchen Dogmatismus unterſcheiden möchte. Wenn, wie ſchon öfter und beſonders in jetziger Zeit befürchtet worden iſt, jene vortreffliche und heilbringende Religion einmal gänzlich in Verfall gerathen könnte; ſo würde ich den Grund deſſelben allein darin ſuchen, daß ſie nicht aus einem einfachen, ſondern aus zwei urſprünglich heterogenen und nur mittelſt des Weltlaufs zur Verbindung gekommenen Elementen beſteht, durch deren aus ihrer ungleichen Verwandtſchaft und Reaktion zum herangerückten Zeitgeiſt, entſpringende Zerſetzung, in ſolchem Fall die Auflöſung hätte erfolgen müſſen, nach welcher ſelbſt jedoch der rein ethiſche Theil noch immer unverſehrt bleiben müßte, weil er unzerſtörbar iſt. — In der Ethik der Hindus nun, wie wir ſie ſchon jetzt, ſo unvollkommen unſere Kenntniß ihrer Litteratur auch noch iſt, auf das mannigfaltigſte und kräftigſte ausgeſprochen finden in

den Veden, Puranas, Dichterwerken, Mythen, Legenden ihrer Heiligen, Denksprüchen und Lebensregeln*), sehen wir vorgeschrieben: Liebe des Nächsten mit völliger Verleugnung aller Selbstliebe; die Liebe überhaupt nicht auf das Menschengeschlecht beschränkt, sondern alles Lebende umfassend; Wohlthätigkeit bis zum Weggeben des täglich sauer Erworbenen; gränzenlose Geduld gegen alle Beleidiger; Vergeltung alles Bösen, so arg es auch seyn mag, mit Gutem und Liebe; freiwillige und freudige Erduldung jeder Schmach; Enthaltung aller thierischen Nahrung; völlige Keuschheit und Entsagung aller Wollust für Den, welcher eigentliche Heiligkeit anstrebt; Wegwerfung alles Eigenthums, Verlassung jedes Wohnorts, aller Angehörigen, tiefe gänzliche Einsamkeit, zugebracht in stillschweigender Betrachtung, mit freiwilliger Buße und schrecklicher, langsamer Selbstpeinigung, zur gänzlichen Mortifikation des Willens, welche zuletzt bis zum freiwilligen Tode geht durch Hunger, auch durch Entgegengehen den Krokodilen, durch Herabstürzen vom geheiligten Felsengipfel im Himalaja, durch lebendig Begrabenwerden, auch durch Hinwerfung unter die Räder des unter Gesang, Jubel und Tanz der Bajaderen die Götterbilder umherfahrenden ungeheuren Wagens. Und diesen Vorschriften, deren Ursprung über vier Jahrtausende weit hinausreicht, wird auch noch jetzt, so entartet in vielen Stücken jenes Volk ist, noch immer nachgelebt, von Einzelnen selbst bis zu den äußersten Extremen.**) Was sich so lange, unter einem so viele Millionen umfassenden Volke in Ausübung erhalten hat,

*) Man sehe z. B. „Oupnek'hat, studio Anquetil du Perron", Bd. 2, Nr. 138, 144, 145, 146. — „Mythologie des Indous par Mad. de Polier", Bd. 2, Kap. 13, 14, 15, 16, 17. — „Asiatisches Magazin", von Klaproth, im ersten Bande: „Ueber die Fo-Religion"; ebendaselbst „Bhaguat-Geeta" oder „Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon"; im zweiten Bande: „Moha-Mudgava". — Dann „Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu, from the Sanskrit by Wm. Jones", deutsch von Hüttner (1797); besonders das sechste und zwölfte Kapitel. — Endlich viele Stellen in den „Asiatic researches". (In den letzten vierzig Jahren ist die Indische Litteratur in Europa so angewachsen, daß wenn ich jetzt diese Anmerkung der ersten Ausgabe vervollständigen wollte, sie ein Paar Seiten füllen würde.)

**) Bei der Procession von Jaggernaut im Juni 1840 warfen sich elf Hindu unter den Wagen und kamen augenblicklich um. (Brief eines Ostindischen Gutsbesitzers, in den „Times" vom 30. December 1840.)

während es die schwersten Opfer auflegt, kann nicht willkürlich ersonnene Grille seyn, sondern muß im Wesen der Menschheit seinen Grund haben. Aber hiezu kommt, daß man sich nicht genugsam verwundern kann über die Einhelligkeit, welche man findet, wenn man das Leben eines Christlichen Büßenden oder Heiligen und das eines Indischen liest. Bei so grundverschiedenen Dogmen, Sitten und Umgebungen ist das Streben und das innere Leben Beider ganz das selbe. So auch in den Vorschriften für Beide: so z. B. redet Tauler von der gänzlichen Armuth, welche man suchen soll und welche darin besteht, daß man sich alles Dessen völlig begiebt und entäußert, daraus man irgend einen Trost oder weltliches Genügen schöpfen könnte: offenbar, weil dieses Alles dem Willen immer neue Nahrung giebt, auf dessen gänzliches Absterben es abgesehen ist: und als Indisches Gegenstück sehen wir, in den Vorschriften des Fo, dem Saniassi, der ohne Wohnung und ganz ohne Eigenthum seyn soll, noch zuletzt anbefohlen, daß er auch nicht öfter sich unter den selben Baum lege, damit er auch nicht zu diesem Baum irgend eine Vorliebe oder Neigung fasse. Die Christlichen Mystiker und die Lehrer der Vedanta-Philosophie treffen auch darin zusammen, daß sie für Den, der zur Vollkommenheit gelangt ist, alle äußeren Werke und Religionsübungen überflüssig erachten. — So viele Uebereinstimmung, bei so verschiedenen Zeiten und Völkern, ist ein faktischer Beweis, daß hier nicht, wie optimistische Plattheit es gern behauptet, eine Verschrobenheit und Verrücktheit der Gesinnung, sondern eine wesentliche und nur durch ihre Trefflichkeit sich selten hervorthuende Seite der menschlichen Natur sich ausspricht.

Ich habe nunmehr die Quellen angegeben, aus welchen man unmittelbar und aus dem Leben geschöpft die Phänomene kennen lernen kann, in welchen die Verneinung des Willens zum Leben sich darstellt. Gewissermaaßen ist dies der wichtigste Punkt unserer ganzen Betrachtung: dennoch habe ich ihn nur ganz im Allgemeinen dargelegt; da es besser ist, auf Diejenigen zu verweisen, welche aus unmittelbarer Erfahrung reden, als durch schwächere Wiederholung des von ihnen Gesagten dieses Buch ohne Noth noch mehr anschwellen zu lassen.

Nur noch Weniges will ich, zur allgemeinen Bezeichnung

ihres Zuſtandes, hinzufügen. Wie wir oben den Böſen, durch die Heftigkeit ſeines Wollens, beſtändige, verzehrende, innere Quaal leiden und den grimmigen Durſt des Eigenwillens zuletzt, wenn alle Objekte des Wollens erſchöpft ſind, am Anblick fremder Pein kühlen ſahen; ſo iſt dagegen Der, in welchem die Verneinung des Willens zum Leben aufgegangen iſt, ſo arm, freudelos und voll Entbehrungen ſein Zuſtand, von Außen geſehen, auch iſt, voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe. Es iſt nicht der unruhige Lebensdrang, die jubelnde Freude, welche heftiges Leiden zur vorhergegangenen, oder nachfolgenden Bedingung hat, wie ſie den Wandel des lebensluſtigen Menſchen ausmachen; ſondern es iſt ein unerſchütterlicher Friede, eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit, ein Zuſtand, zu dem wir, wenn er uns vor die Augen oder die Einbildungskraft gebracht wird, nicht ohne die größte Sehnſucht blicken können, indem wir ihn ſogleich als das allein Rechte, alles Andere unendlich überwiegende anerkennen, zu welchem unſer beſſerer Geiſt uns das große sapere aude zuruft. Wir fühlen dann wohl, daß jede der Welt abgewonnene Erfüllung unſerer Wünſche doch nur dem Almoſen gleicht, welches den Bettler heute am Leben erhält, damit er morgen wieder hungere; die Reſignation dagegen dem ererbten Landgut: es entnimmt den Beſitzer aller Sorgen auf immer.

Es iſt uns aus dem dritten Buche erinnerlich, daß die äſthetiſche Freude am Schönen, einem großen Theile nach, darin beſteht, daß wir, in den Zuſtand der reinen Kontemplation tretend, für den Augenblick allem Wollen, d. h. allen Wünſchen und Sorgen, enthoben, gleichſam uns ſelbſt los werden, nicht mehr das zum Behuf ſeines beſtändigen Wollens erkennende Individuum, das Korrelat des einzelnen Dinges, dem die Objekte zu Motiven werden, ſondern das willensreine, ewige Subjekt des Erkennens, das Korrelat der Idee ſind: und wir wiſſen, daß dieſe Augenblicke, wo wir, vom grimmen Willensdrange erlöſt, gleichſam aus dem ſchweren Erdenäther auftauchen, die ſäligſten ſind, welche wir kennen. Hieraus können wir abnehmen, wie ſälig das Leben eines Menſchen ſeyn muß, deſſen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, ſondern auf immer beſchwichtigt iſt, ja gänzlich erloſchen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit dieſem erlöſchen

wird. Ein ſolcher Menſch, der, nach vielen bitteren Kämpfen gegen ſeine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, iſt nur noch als rein erkennendes Weſen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. Ihn kann nichts mehr ängſtigen, nichts mehr bewegen: denn alle die tauſend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten, und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn, uns hin- und herreißen, unter beſtändigem Schmerz, hat er abgeſchnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieſer Welt, die einſt auch ſein Gemüth zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt ſo gleichgültig vor ihm ſtehen, wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiel, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Geſtalten uns in der Faſchingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und ſeine Geſtalten ſchweben nur noch vor ihm, wie eine flüchtige Erſcheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den ſchon die Wirklichkeit durchſchimmert und der nicht mehr täuſchen kann: und eben auch wie dieſer verſchwinden ſie zuletzt, ohne gewaltſamen Uebergang. Aus dieſen Betrachtungen können wir verſtehen lernen, in welchem Sinne die Guion, gegen das Ende ihrer Lebensbeſchreibung, ſich oft ſo äußert: „Mir iſt Alles gleichgültig: ich kann Nichts mehr wollen: ich weiß oft nicht, ob ich da bin oder nicht.“ — Auch ſei es mir vergönnt, um auszudrücken, wie nach dem Abſterben des Willens, der Tod des Leibes (der ja nur die Erſcheinung des Willens iſt, mit deſſen Aufhebung er daher alle Bedeutung verliert) nun nichts Bitteres mehr haben kann, ſondern ſehr willkommen iſt, — die eigenen Worte jener heiligen Büßerin herzuſetzen: obwohl ſie nicht zierlich gewendet ſind: „Midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même: parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort.“ (Vie de Mad. de Guion, Bd. 2, S. 13.)

Indeſſen dürfen wir doch nicht meynen, daß, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntniß, die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten iſt, ſie nun nicht mehr wanke, und man auf ihr raſten könne, wie auf einem erworbenen Eigenthum. Vielmehr muß ſie durch ſteten Kampf immer aufs Neue errungen werden. Denn da der Leib der Wille ſelbſt iſt, nur

in der Form der Objektität, oder als Erscheinung in der Welt als Vorstellung; so ist, so lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da, und strebt stets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit seiner ganzen Gluth zu entbrennen. Daher finden wir im Leben heiliger Menschen jene geschilderte Ruhe und Seeligkeit nur als die Blüthe, welche hervorgeht aus der steten Ueberwindung des Willens, und sehen, als den Boden, welchem sie entsprießt, den beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben. Wir sehen daher die Geschichten des innern Lebens der Heiligen voll von Seelenkämpfen, Anfechtungen und Verlassenheit von der Gnade, d. h. von derjenigen Erkenntnißweise, welche, alle Motive unwirksam machend, als allgemeines Quietiv alles Wollen beschwichtigt, den tiefsten Frieden giebt und das Thor der Freiheit öffnet. Daher auch sehen wir Diejenigen, welche einmal zur Verneinung des Willens gelangt sind, sich mit aller Anstrengung auf diesem Wege erhalten, durch sich abgezwungene Entsagungen jeder Art, durch eine büßende, harte Lebensweise und das Aufsuchen des ihnen Unangenehmen: Alles, um den stets wieder aufstrebenden Willen zu dämpfen. Daher endlich, weil sie den Werth der Erlösung schon kennen, ihre ängstliche Sorgsamkeit für die Erhaltung des errungenen Heils, ihre Gewissensskrupel bei jedem unschuldigen Genuß, oder bei jeder kleinen Regung ihrer Eitelkeit, welche auch hier am letzten stirbt, sie, von allen Neigungen des Menschen die unzerstörbarste, thätigste und thörichteste. — Unter dem schon öfter von mir gebrauchten Ausdruck *Askesis* verstehe ich, im engern Sinne, diese *vorsätzliche* Brechung des Willens, durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung, zur anhaltenden Mortifikation des Willens.

Wenn wir nun diese von den schon zur Verneinung des Willens Gelangten ausüben sehen, um sich dabei zu erhalten; so ist auch das Leiden überhaupt, wie es vom Schicksal verhängt wird, ein zweiter Weg (*δευτερος πλους*) um zu jener Verneinung zu gelangen: ja, wir können annehmen, daß die Meisten nur auf diesem dahin kommen, und daß es das selbst empfundene, nicht das bloß erkannte Leiden ist, was am häufigsten die völlige

Resignation herbeiführt, oft erst bei der Nähe des Todes. Denn nur bei Wenigen reicht die bloße Erkenntniß hin, welche, das principium individuationis durchschauend, erstlich die vollkommenste Güte der Gesinnung und allgemeine Menschenliebe hervorbringt, und endlich alle Leiden der Welt sie als ihre eigenen erkennen läßt, um die Verneinung des Willens herbeizuführen. Selbst bei Dem, welcher sich diesem Punkte nähert, ist fast immer der erträgliche Zustand der eigenen Person, die Schmeichelei des Augenblicks, die Lockung der Hoffnung und die sich immer wieder anbietende Befriedigung des Willens, d. i. der Lust, ein stetes Hinderniß der Verneinung des Willens und eine stete Verführung zu erneueter Bejahung desselben: darum hat man in dieser Hinsicht alle jene Lockungen als Teufel personifizirt. Meistens muß daher, durch das größte eigene Leiden, der Wille gebrochen seyn, ehe dessen Selbstverneinung eintritt. Dann sehen wir den Menschen, nachdem er durch alle Stufen der wachsenden Bedrängniß, unter dem heftigsten Widerstreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, plötzlich in sich gehen, sich und die Welt erkennen, sein ganzes Wesen ändern, sich über sich selbst und alles Leiden erheben und, wie durch dasselbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seeligkeit und Erhabenheit willig Allem entsagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es ist der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlösung. Selbst Die, welche sehr böse waren, sehen wir bisweilen durch die tiefsten Schmerzen bis zu diesem Grade geläutert: sie sind Andere geworden und völlig umgewandelt. Die früheren Missethaten ängstigen daher auch ihr Gewissen jetzt nicht mehr; doch büßen sie solche gern mit dem Tode, und sehen willig die Erscheinung jenes Willens enden, der ihnen jetzt fremd und zum Abscheu ist. Von dieser durch großes Unglück und die Verzweiflung an aller Rettung herbeigeführten Verneinung des Willens hat uns eine deutliche und anschauliche Darstellung, wie mir sonst keine in der Poesie bekannt ist, der große Goethe, in seinem unsterblichen Meisterwerke, dem „Faust", gegeben, an der Leidensgeschichte des Gretchens. Diese ist ein vollkommenes Musterbild des zweiten Weges, der zur Verneinung des Willens führt, nicht, wie der

erſte, durch die bloße Erkenntniß des Leidens einer ganzen Welt, das man ſich freiwillig aneignet; ſondern durch den ſelbſtempfundenen, eigenen, überſchwänglichen Schmerz. Zwar führen ſehr viele Trauerſpiele ihren gewaltig wollenden Helden zuletzt auf dieſen Punkt der gänzlichen Reſignation, wo dann gewöhnlich der Wille zum Leben und ſeine Erſcheinung zugleich endigen: aber keine mir bekannte Darſtellung bringt das Weſentliche jener Umwandlung ſo deutlich und rein von allem Nebenwerk vor die Augen, wie die erwähnte im „Fauſt".

Im wirklichen Leben ſehen wir jene Unglücklichen, welche das größte Maaß des Leidens zu leeren haben, da ſie, nachdem ihnen alle Hoffnung gänzlich genommen iſt, bei voller Geiſteskraft, einem ſchmählichen, gewaltſamen, oft quaalvollen Tode auf dem Schaffot entgegengehen, ſehr häufig auf ſolche Weiſe umgewandelt. Wir dürfen zwar nicht annehmen, daß zwiſchen ihrem Charakter und dem der meiſten Menſchen ein ſo großer Unterſchied ſei, wie ihr Schickſal angiebt, ſondern haben letzteres größtentheils den Umſtänden zuzuſchreiben: ſie ſind jedoch ſchuldig und in beträchtlichem Grade böſe. Nun ſehen wir aber Viele von ihnen, nachdem völlige Hoffnungsloſigkeit eingetreten iſt, auf die angegebene Weiſe umgewandelt. Sie zeigen jetzt wirkliche Güte und Reinheit der Geſinnung, wahren Abſcheu gegen das Begehen jeder im Mindeſten böſen oder liebloſen That: ſie vergeben ihren Feinden, und wären es ſolche, durch die ſie unſchuldig litten, nicht bloß mit Worten und etwan aus heuchelnder Furcht vor den Richtern der Unterwelt; ſondern in der That und mit innigem Ernſt, und wollen durchaus keine Rache. Ja, ihr Leiden und Sterben wird ihnen zuletzt lieb; denn die Verneinung des Willens zum Leben iſt eingetreten; ſie weiſen oft die dargebotene Rettung von ſich, ſterben gern, ruhig, ſeelig. Ihnen hat ſich, im Uebermaaß des Schmerzes, das letzte Geheimniß des Lebens offenbart, daß nämlich das Uebel und das Böſe, das Leiden und der Haß, der Gequälte und der Quäler, ſo verſchieden ſie auch der dem Satz vom Grunde folgenden Erkenntniß ſich zeigen, an ſich Eines ſind, Erſcheinung jenes einen Willens zum Leben, welcher ſeinen Widerſtreit mit ſich ſelbſt mittelſt des principii individuationis objektivirt: ſie haben beide Seiten, das Böſe und das Uebel, in vollem Maaße kennen gelernt, und indem ſie zuletzt die Identität

beider einsehen, weisen sie jetzt beide zugleich von sich, verneinen den Willen zum Leben. In welchen Mythen und Dogmen sie ihrer Vernunft von dieser intuitiven und unmittelbaren Erkenntniß und von ihrer Umwandlung Rechenschaft ablegen, ist, wie gesagt, ganz gleichgültig.

Zeuge einer Sinnesänderung dieser Art ist, ohne Zweifel, Matthias Claudius gewesen, als er den merkwürdigen Aufsatz schrieb, welcher im „Wandsbecker Boten" (Th. 1, S. 115) unter der Aufschrift „Bekehrungsgeschichte des ***" steht und folgenden Schluß hat: „Die Denkart des Menschen kann von einem Punkt der Peripherie zu dem entgegengesetzten übergehen, und wieder zurück zu dem vorigen Punkt, wenn die Umstände ihm den Bogen dahin vorzeichnen. Und diese Veränderungen sind nicht eben etwas Großes und Interessantes beim Menschen. Aber jene merkwürdige, katholische, transscendentale Veränderung, wo der ganze Cirkel unwiederbringlich zerrissen wird und alle Gesetze der Psychologie eitel und leer werden, wo der Rock von Fellen ausgezogen, wenigstens umgewandt wird und es dem Menschen wie Schuppen von den Augen fällt, ist so etwas, daß ein Jeder, der sich des Odems in seiner Nase einigermaaßen bewußt ist, Vater und Mutter verläßt, wenn er darüber etwas Sicheres hören und erfahren kann."

Nähe des Todes und Hoffnungslosigkeit ist übrigens zu einer solchen Läuterung durch Leiden nicht durchaus nothwendig. Auch ohne sie kann, durch großes Unglück und Schmerz, die Erkenntniß des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst sich gewaltsam aufdringen und die Nichtigkeit alles Strebens eingesehen werden. Daher sah man oft Menschen, die ein sehr bewegtes Leben im Drange der Leidenschaften geführt, Könige, Helden, Glücksritter, plötzlich sich ändern, zur Resignation und Buße greifen, Einsiedler und Mönche werden. Hieher gehören alle ächten Bekehrungsgeschichten, z. B. auch die des Raimund Lullius, welcher, von einer Schönen, um die er lange gebuhlt hatte, endlich auf ihr Zimmer beschieden, der Erfüllung aller seiner Wünsche entgegensah, als sie, ihren Brustlatz öffnend, ihm ihren vom Krebs auf das Entsetzlichste zerfressenen Busen zeigte. Von diesem Augenblick an, als hätte er in die Hölle gesehen, bekehrte er sich, verließ den Hof des Königs von Majorka

und gieng in die Wüſte, Buße zu thun*). Dieſer Bekehrungsgeſchichte ſehr ähnlich iſt die des Abbé Rancé, welche ich im 48. Kapitel des zweiten Bandes in der Kürze erzählt habe. Wenn wir betrachten, wie in Beiden der Uebergang von der Luſt zu den Gräueln des Lebens der Anlaß war, ſo giebt uns Dies eine Erläuterung zu der auffallenden Thatſache, daß die lebensluſtigſte, heiterſte, ſinnlichſte und leichtſinnigſte Nation in Europa, alſo die franzöſiſche, es iſt, unter welcher der bei Weitem ſtrengſte aller Mönchsorden, alſo der Trappiſtiſche, entſtanden iſt, nach ſeinem Verfall wieder hergeſtellt wurde, durch Rancé, und, trotz Revolutionen, Kirchenveränderungen und eingeriſſenem Unglauben, ſich bis auf den heutigen Tag, in ſeiner Reinheit und furchtbaren Strenge erhält.

Eine Erkenntniß der oben erwähnten Art, von der Beſchaffenheit dieſes Daſeyns, kann jedoch auch wieder mit ihrem Anlaß zugleich ſich entfernen, und der Wille zum Leben, und mit ihm der vorige Charakter, wieder eintreten. So ſehen wir den leidenſchaftlichen Benvenuto Cellini, ein Mal im Gefängniß und ein anderes Mal bei einer ſchweren Krankheit, auf ſolche Weiſe umgewandelt werden, aber nach verſchwundenem Leiden wieder in den alten Zuſtand zurückfallen. Ueberhaupt geht aus dem Leiden die Verneinung des Willens keineswegs mit der Nothwendigkeit der Wirkung aus der Urſache hervor, ſondern der Wille bleibt frei. Denn hier iſt ja eben der einzige Punkt, wo ſeine Freiheit unmittelbar in die Erſcheinung eintritt; daher das ſo ſtark ausgedrückte Erſtaunen des Asmus über die „transſcendentale Veränderung“. Bei jedem Leiden läßt ſich ein ihm an Heftigkeit überlegener und dadurch unbezwungener Wille denken. Daher erzählt Platon im „Phädon“ von Solchen, die bis zum Augenblick ihrer Hinrichtung ſchmauſen, trinken, Aphrodiſia genießen, bis in den Tod das Leben bejahend. Shakeſpeare bringt uns im Kardinal Beaufort**) das fürchterliche Ende eines Ruchloſen vor die Augen, der verzweiflungsvoll ſtirbt, indem kein Leiden noch Tod den bis zur äußerſten Bosheit heftigen Willen brechen kann.

*) Bruckeri hist. philos., tomi IV pars I, p. 10.

**) Henry VI, part 2, Act 3, Sc. 3.

Je heftiger der Wille, deſto greller die Erſcheinung ſeines Widerſtreits: deſto größer alſo das Leiden. Eine Welt, welche die Erſcheinung eines ungleich heftigern Willens zum Leben wäre, als die gegenwärtige, würde um ſoviel größere Leiden aufweiſen: ſie wäre alſo eine Hölle.

Weil alles Leiden, indem es eine Mortifikation und Aufforderung zur Reſignation iſt, der Möglichkeit nach, eine heiligende Kraft hat; ſo iſt hieraus zu erklären, daß großes Unglück, tiefe Schmerzen ſchon an ſich eine gewiſſe Ehrfurcht einflößen. Ganz ehrwürdig wird uns aber der Leidende erſt dann, wann er, den Lauf ſeines Lebens als eine Kette von Leiden überblickend, oder einen großen und unheilbaren Schmerz betrauernd, doch nicht eigentlich auf die Verkettung von Umſtänden hinſieht, die gerade ſein Leben in Trauer ſtürzten, und nicht bei jenem einzelnen großen Unglück, das ihn traf, ſtehen bleibt: — denn bis dahin folgt ſeine Erkenntniß noch dem Satz vom Grunde und klebt an der einzelnen Erſcheinung; er will auch noch immer das Leben, nur nicht unter den ihm gewordenen Bedingungen; — ſondern er ſteht erſt dann wirklich ehrwürdig da, wann ſein Blick ſich vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben hat, wann er ſein eigenes Leiden nur als Beiſpiel des Ganzen betrachtet und ihm, indem er in ethiſcher Hinſicht genial wird, ein Fall für tauſende gilt, daher dann das Ganze des Lebens, als weſentliches Leiden aufgefaßt, ihn zur Reſignation bringt. Dieſerwegen iſt es ehrwürdig, wenn in Goethe's „Torquato Taſſo" die Prinzeſſin ſich darüber ausläßt, wie ihr eigenes Leben und das der Ihrigen immer traurig und freudenlos geweſen ſei, und ſie dabei ganz ins Allgemeine blickt.

Einen ſehr edlen Charakter denken wir uns immer mit einem gewiſſen Anſtrich ſtiller Trauer, die nichts weniger iſt, als beſtändige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten (eine ſolche wäre ein unedler Zug und ließe böſe Geſinnung fürchten); ſondern ein aus der Erkenntniß hervorgegangenes Bewußtſeyn der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein. Doch kann ſolche Erkenntniß durch ſelbſterfahrenes Leiden zuerſt erweckt ſeyn, beſonders durch ein einziges großes; wie den Petrarca ein einziger unerfüllbarer Wunſch zu jener reſignirten Trauer über das ganze Leben gebracht hat, die

uns aus ſeinen Werken ſo rührend anſpricht: denn die Daphne, welche er verfolgte, mußte ſeinen Händen entſchwinden, um ſtatt ihrer ihm den unſterblichen Lorbeer zurückzulaſſen. Wenn durch eine ſolche große und unwiderrufliche Verſagung vom Schickſal der Wille in gewiſſem Grade gebrochen iſt; ſo wird im Uebrigen faſt nichts mehr gewollt, und der Charakter zeigt ſich ſanft, traurig, edel, reſignirt. Wann endlich der Gram keinen beſtimmten Gegenſtand mehr hat, ſondern über das Ganze des Lebens ſich verbreitet; dann iſt er gewiſſermaaßen ein In-ſich-gehen, ein Zurückziehen, ein allmäliges Verſchwinden des Willens, deſſen Sichtbarkeit, den Leib, er ſogar leiſe, aber im Innerſten untergräbt, wobei der Menſch eine gewiſſe Ablöſung ſeiner Banden ſpürt, ein ſanftes Vorgefühl des ſich als Auflöſung des Leibes und des Willens zugleich ankündigenden Todes; daher dieſen Gram eine heimliche Freude begleitet, welche es, wie ich glaube, iſt, die das melancholiſcheſte aller Völker the joy of grief genannt hat. Doch liegt eben auch hier die Klippe der Empfindſamkeit, ſowohl im Leben ſelbſt, als in deſſen Darſtellung im Dichten: wenn nämlich immer getrauert und immer geklagt wird, ohne daß man ſich zur Reſignation erhebt und ermannt; ſo hat man Erde und Himmel zugleich verloren und wäſſerichte Sentimentalität übrig behalten. Nur indem das Leiden die Form bloßer reiner Erkenntniß annimmt und ſodann dieſe als Quietiv des Willens wahre Reſignation herbeiführt, iſt es der Weg zur Erlöſung und dadurch ehrwürdig. In dieſer Hinſicht aber fühlen wir beim Anblick jedes ſehr Unglücklichen eine gewiſſe Achtung, die der, welche Tugend und Edelmuth uns abnöthigen, verwandt iſt, und zugleich erſcheint dabei unſer eigener glücklicher Zuſtand wie ein Vorwurf. Wir können nicht umhin, jedes Leiden, ſowohl das ſelbſtgefühlte wie das fremde, als eine wenigſtens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüſſe und weltliche Befriedigungen als die Entfernung davon anzuſehen. Dies geht ſo weit, daß jeder Menſch, der ein großes körperliches Leiden, oder ein ſchweres geiſtiges trägt, ja ſogar jeder, der nur eine die größte Anſtrengung erfordernde körperliche Arbeit im Schweiß ſeines Angeſichts und mit ſichtbarer Erſchöpfung verrichtet, dies alles aber mit Geduld und ohne Murren, daß, ſage ich, jeder ſolcher Menſch, wenn wir ihn

mit inniger Aufmerksamkeit betrachten, uns gleichsam vorkommt wie ein Kranker, der eine schmerzhafte Kur anwendet, den durch sie verursachten Schmerz aber willig und sogar mit Befriedigung erträgt, indem er weiß, daß je mehr er leidet, desto mehr auch der Krankheitsstoff zerstört wird und daher der gegenwärtige Schmerz das Maaß seiner Heilung ist.

Allem Bisherigen zufolge geht die Verneinung des Willens zum Leben, welche Dasjenige ist, was man gänzliche Resignation oder Heiligkeit nennt, immer aus dem Quietiv des Willens hervor, welches die Erkenntniß seines innern Widerstreits und seiner wesentlichen Nichtigkeit ist, die sich im Leiden alles Lebenden aussprechen. Der Unterschied, den wir als zwei Wege dargestellt haben, ist, ob das bloß und rein *erkannte* Leiden, durch freie Aneignung desselben, mittelst Durchschauung des principii individuationis, oder ob das unmittelbar selbst *empfundene* Leiden jene Erkenntniß hervorruft. Wahres Heil, Erlösung vom Leben und Leiden, ist ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken. Bis dahin ist Jeder nichts Anderes, als dieser Wille selbst, dessen Erscheinung eine hinschwindende Existenz, ein immer nichtiges, stets vereiteltes Streben und die dargestellte Welt voll Leiden ist, welcher Alle unwiderruflich auf gleiche Weise angehören. Denn wir fanden oben, daß dem Willen zum Leben das Leben stets gewiß ist und seine einzige wirkliche Form die Gegenwart, der Jene, wie auch Geburt und Tod in der Erscheinung walten, nimmer entrinnen. Der Indische Mythos drückt dies dadurch aus, daß er sagt: „sie werden wiedergeboren". Der große ethische Unterschied der Charaktere hat die Bedeutung, daß der Böse unendlich weit davon entfernt ist, zu der Erkenntniß zu gelangen, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, und daher allen Quaalen, welche im Leben als *möglich* erscheinen, der Wahrheit nach, *wirklich* preisgegeben ist; indem auch der etwan gegenwärtige, glückliche Zustand seiner Person nur eine durch das principium individuationis vermittelte Erscheinung und Blendwerk der Maja, der glückliche Traum des Bettlers, ist. Die Leiden, welche er in der Heftigkeit und im Grimm seines Willensdranges über Andere verhängt, sind das Maaß der Leiden, deren eigene Erfahrung seinen Willen nicht brechen und zur endlichen Verneinung führen kann. Alle wahre und reine

Liebe hingegen, ja selbst alle freie Gerechtigkeit, geht schon aus der Durchschauung des principii individuationis hervor, welche, wenn sie in voller Kraft eintritt, die gänzliche Heiligung und Erlösung herbeiführt, deren Phänomen der oben geschilderte Zustand der Resignation, der diese begleitende unerschütterliche Friede und die höchste Freudigkeit im Tode ist*).

§. 69.

Von der nunmehr, in den Gränzen unserer Betrachtungsweise, hinlänglich dargestellten Verneinung des Willens zum Leben, welche der einzige in der Erscheinung hervortretende Akt seiner Freiheit und daher, wie Asmus es nennt, die transscendentale Veränderung ist, unterscheidet nichts sich mehr, als die wirkliche Aufhebung seiner einzelnen Erscheinung, der Selbstmord. Weit entfernt Verneinung des Willens zu seyn, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheuet. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher giebt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Daseyn und Bejahung; aber die Verflechtung der Umstände läßt dieses nicht zu, und ihm entsteht großes Leiden. Der Wille zum Leben selbst findet sich in dieser einzelnen Erscheinung so sehr gehemmt, daß er sein Streben nicht entfalten kann. Daher entscheidet er sich gemäß seinem Wesen an sich, welches außerhalb der Gestaltungen des Satzes vom Grunde liegt, und dem daher jede einzelne Erscheinung gleichgültig ist; indem es selbst unberührt bleibt von allem Entstehen und Vergehen und das Innere des Lebens aller Dinge ist. Denn jene nämliche feste, innere Gewißheit, welche macht, daß wir Alle ohne beständige Todesschauer leben, die Gewißheit nämlich, daß dem Willen seine Erscheinung nie fehlen kann, unterstützt auch beim Selbstmorde die That. Der Wille zum Leben also erscheint eben

*) Hiezu Kap. 48 des zweiten Bandes.

ſowohl in dieſem Selbſttödten (Schiwa), als im Wohlbehagen der Selbſterhaltung (Wiſchnu) und in der Wolluſt der Zeugung (Brahma). Dies iſt die innere Bedeutung der Einheit des Trimurtis, welche jeder Menſch ganz iſt, obwohl ſie in der Zeit bald das eine, bald das andere der drei Häupter hervorhebt. — Wie das einzelne Ding zur Idee, ſo verhält ſich der Selbſtmord zur Verneinung des Willens: der Selbſtmörder verneint bloß das Individuum, nicht die Species. Wir fanden ſchon oben, daß, weil dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß und dieſem das Leiden weſentlich iſt, der Selbſtmord, die willkürliche Zerſtörung einer einzelnen Erſcheinung, bei der das Ding an ſich ungeſtört ſtehen bleibt, wie der Regenbogen feſtſteht, ſo ſchnell auch die Tropfen, welche auf Augenblicke ſeine Träger ſind, wechſeln, eine ganz vergebliche und thörichte Handlung ſei. Aber ſie iſt auch überdies das Meiſterſtück der Maja, als der ſchreienſte Ausdruck des Widerſpruchs des Willens zum Leben mit ſich ſelbſt. Wie wir dieſen Widerſpruch ſchon bei den niedrigſten Erſcheinungen des Willens erkannten, im beſtändigen Kampf aller Aeußerungen von Naturkräften und aller organiſchen Individuen um die Materie und die Zeit und den Raum, und wie wir jenen Widerſtreit, auf den ſteigenden Stufen der Objektivation des Willens, immer mehr, mit furchtbarer Deutlichkeit, hervortreten ſahen; ſo erreicht er endlich, auf der höchſten Stufe, welche die Idee des Menſchen iſt, dieſen Grad, wo nicht bloß die, die ſelbe Idee darſtellenden Individuen ſich unter einander vertilgen, ſondern ſogar das ſelbe Individuum ſich ſelbſt den Krieg ankündigt, und die Heftigkeit, mit welcher es das Leben will und gegen die Hemmung deſſelben, das Leiden, andringt, es dahin bringt, ſich ſelbſt zu zerſtören, ſo daß der individuelle Wille den Leib, welcher nur ſeine eigene Sichtbarwerdung iſt, durch einen Willensakt aufhebt, eher als daß das Leiden den Willen breche. Eben weil der Selbſtmörder nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf zu leben, und der Wille bejaht ſich hier eben durch die Aufhebung ſeiner Erſcheinung, weil er ſich anders nicht mehr bejahen kann. Weil aber eben das Leiden, dem er ſich ſo entzieht, es war, welches als Mortifikation des Willens ihn zur Verneinung ſeiner ſelbſt und zur Erlöſung hätte führen können; ſo gleicht in dieſer Hinſicht der Selbſtmörder einem Kranken, der eine ſchmerzhafte Operation,

die ihn von Grund aus heilen könnte, nachdem ſie angefangen, nicht vollenden läßt, ſondern lieber die Krankheit behält. Das Leiden naht ſich und eröffnet als ſolches die Möglichkeit zur Verneinung des Willens; aber er weiſt es von ſich, indem er die Erſcheinung des Willens, den Leib zerſtört, damit der Wille ungebrochen bleibe. — Dies iſt der Grund, warum beinahe alle Ethiken, ſowohl philoſophiſche, als religiöſe, den Selbſtmord verdammen; obgleich ſie ſelbſt hiezu keine andere, als ſeltſame ſophiſtiſche Gründe angeben können. Sollte aber je ein Menſch aus rein moraliſchem Antriebe ſich vom Selbſtmord zurückgehalten haben, ſo war der innerſte Sinn dieſer Selbſtüberwindung (in was für Begriffe ihn ſeine Vernunft auch kleidete) dieſer: „Ich will mich dem Leiden nicht entziehen, damit es den Willen zum Leben, deſſen Erſcheinung ſo jammervoll iſt, aufzuheben beitragen könne, indem es die mir ſchon jetzt aufgehende Erkenntniß vom eigentlichen Weſen der Welt dahin verſtärke, daß ſie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöſe."

Bekanntlich kommen von Zeit zu Zeit immer wieder Fälle vor, wo der Selbſtmord ſich auf die Kinder erſtreckt: der Vater tödtet die Kinder, die er ſehr liebt, und dann ſich ſelbſt. Bedenken wir, daß Gewiſſen, Religion und alle überkommenen Begriffe ihn im Morde das ſchwerſte Verbrechen erkennen laſſen, er aber dennoch dieſes in der Stunde ſeines eigenen Todes begeht, und zwar ohne irgend ein egoiſtiſches Motiv dabei haben zu können; ſo läßt ſich die That nur daraus erklären, daß hier der Wille des Individuums ſich unmittelbar wiedererkennt in den Kindern, jedoch befangen in dem Wahn, der die Erſcheinung für das Weſen an ſich hält, und dabei tief ergriffen von der Erkenntniß des Jammers alles Lebens, jetzt vermeint, mit der Erſcheinung das Weſen ſelbſt aufzuheben, und daher ſich und die Kinder, in denen er unmittelbar ſich ſelbſt wieder leben ſieht, aus dem Daſeyn und ſeinem Jammer erretten will. — Ein dieſem ganz analoger Irrweg wäre es, wenn man wähnte, das Selbe, was freiwillige Keuſchheit leiſtet, erreichen zu können durch Vereitelung der Zwecke der Natur bei der Befruchtung, oder gar indem man, in Betracht der unausbleiblichen Leiden des Lebens, den Tod des Neugeborenen beförderte, ſtatt vielmehr Alles zu thun, um Jedem, welches ſich ins Leben drängt, das Leben zu

ſichern. Denn wenn Wille zum Leben da iſt, ſo kann ihn, als das allein Metaphyſiſche oder das Ding an ſich, keine Gewalt brechen, ſondern ſie kann bloß ſeine Erſcheinung an dieſem Ort zu dieſer Zeit zerſtören. Er ſelbſt kann durch nichts aufgehoben werden, als durch Erkenntniß. Daher iſt der einzige Weg des Heils dieſer, daß der Wille ungehindert erſcheine, um in dieſer Erſcheinung ſein eigenes Weſen erkennen zu können. Nur in Folge dieſer Erkenntniß kann der Wille ſich ſelbſt aufheben und damit auch das Leiden, welches von ſeiner Erſcheinung unzertrennlich iſt, endigen: nicht aber iſt dies durch phyſiſche Gewalt, wie Zerſtörung des Keims, oder Tödtung des Neugeborenen, oder Selbſtmord möglich. Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte ſeine Erlöſung finden kann. Daher ſind die Zwecke der Natur auf alle Weiſe zu befördern, ſobald der Wille zum Leben, der ihr inneres Weſen iſt, ſich entſchieden hat. —

Vom gewöhnlichen Selbſtmorde gänzlich verſchieden ſcheint eine beſondere Art deſſelben zu ſeyn, welche jedoch vielleicht noch nicht genugſam konſtatirt iſt. Es iſt der aus dem höchſten Grade der Askeſe freiwillig gewählte Hungertod, deſſen Erſcheinung jedoch immer von vieler religiöſer Schwärmerei und ſogar Superſtition begleitet geweſen und dadurch undeutlich gemacht iſt. Es ſcheint jedoch, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo ſelbſt der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes, durch Aufnahme von Nahrung, nöthige Wille wegfällt. Weit entfernt, daß dieſe Art des Selbſtmordes aus dem Willen zum Leben entſtände, hört ein ſolcher völlig reſignirter Asket bloß darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen. Eine andere Todesart als die durch Hunger iſt hiebei nicht wohl denkbar (es wäre denn, daß ſie aus einer beſondern Superſtition hervorginge); weil die Abſicht, die Quaal zu verkürzen, wirklich ſchon ein Grad der Bejahung des Willens wäre. Die Dogmen, welche die Vernunft eines ſolchen Büßenden erfüllen, ſpiegeln ihm dabei den Wahn vor, es habe ein Weſen höherer Art ihm das Faſten, zu dem der innere Hang ihn treibt, anbefohlen. Aeltere Beiſpiele hievon kann man finden in der „Breslauer Sammlung von Natur- und Medicin-Geſchichten", September 1799, S. 363 fg.; in Bayle's „Nouvelles de la

république des lettres", Februar 1685, S. 189 fg.; in Zimmermann, „Ueber die Einsamkeit", Bd. 1, S. 182; in der „Histoire de l'académie des sciences" von 1764 einen Bericht von Houttuyn; derselbe ist wiederholt in der „Sammlung für praktische Aerzte", Bd. 1, S. 69. Spätere Berichte findet man in Hufeland's „Journal für praktische Heilkunde", Bd. 10, S. 181, und Bd. 48, S. 95; auch in Nasse's „Zeitschrift für psychische Aerzte", 1819, Heft 3, S. 460; im „Edinburgh medical and surgical Journal", 1809, Bd. 5, S. 319. Im Jahre 1833 berichteten alle Zeitungen, daß der Englische Historiker Dr. Lingard, im Januar, zu Dover, den freiwilligen Hungertod gestorben sei; nach späteren Nachrichten ist er es nicht selbst, sondern ein Anverwandter gewesen. Jedoch werden in diesen Nachrichten meistentheils die Individuen als wahnsinnig dargestellt, und es läßt sich nicht mehr ausmitteln, inwiefern dieses der Fall gewesen seyn mag. Aber eine neuere Nachricht dieser Art will ich hieherſetzen, wenn es auch nur wäre zur sicherern Aufbewahrung eines der seltenen Beispiele des berührten auffallenden und außerordentlichen Phänomens der menschlichen Natur, welches wenigstens dem Anschein nach dahin gehört, wohin ich es ziehen möchte, und außerdem schwerlich zu erklären seyn würde. Die besagte neuere Nachricht steht im „Nürnberger Korrespondenten", vom 29. Juli 1813, mit folgenden Worten:

„Von Bern meldet man, daß bei Thurnen, in einem dichten Walde, ein Hüttchen aufgefunden wurde und darin ein schon seit ungefähr einem Monat in Verwesung liegender männlicher Leichnam, in Kleidern, welche wenig Aufschluß über den Stand ihres Besitzers geben konnten. Zwei sehr feine Hemden lagen dabei. Das wichtigste Stück war eine Bibel, mit eingehefteten weißen Blättern, die zum Theil vom Verstorbenen beschrieben waren. Er meldet darin den Tag seiner Abreise von Hause (die Heimath aber wird nicht genannt), dann sagt er: Er sei vom Geiste Gottes in eine Wüste getrieben worden, zu beten und zu fasten. Er habe auf seiner Herreise schon sieben Tage gefastet, dann habe er wieder gegessen. Hierauf habe er bei seiner Ansiedelung schon wieder zu fasten angefangen, und zwar so viele Tage. Nun wird jeder Tag mit einem Strich bezeichnet, und es finden sich deren fünf, nach deren Verlauf der Pilger vermuthlich

geſtorben iſt. Noch fand ſich ein Brief an einen Pfarrer über eine Predigt, welche der Verſtorbene von demſelben gehört hatte; allein auch da fehlte die Adreſſe.“ — Zwiſchen dieſem aus dem Extrem der Askeſe und dem gewöhnlichen aus Verzweiflung entſpringenden freiwilligen Tode mag es mancherlei Zwiſchenſtufen und Miſchungen geben, welches zwar ſchwer zu erklären iſt; aber das menſchliche Gemüth hat Tiefen, Dunkelheiten und Verwickelungen, welche aufzuhellen und zu entfalten, von der äußerſten Schwierigkeit iſt.

§. 70.

Man könnte vielleicht unſere ganze nunmehr beendigte Darſtellung Deſſen, was ich die Verneinung des Willens nenne, für unvereinbar halten mit der frühern Auseinanderſetzung der Nothwendigkeit, welche der Motivation eben ſo ſehr, als jeder andern Geſtaltung des Satzes vom Grunde zukommt, und derzufolge die Motive, wie alle Urſachen, nur Gelegenheitsurſachen ſind, an denen hier der Charakter ſein Weſen entfaltet und es mit der Nothwendigkeit eines Naturgeſetzes offenbart, weshalb wir dort die Freiheit als liberum arbitrium indifferentiae ſchlechthin leugneten. Weit entfernt jedoch dieſes hier aufzuheben, erinnere ich daran. In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an ſich zu, nicht ſeiner Erſcheinung, deren weſentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, iſt. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erſcheinung ſichtbar werden kann, iſt der, wo ſie Dem, was erſcheint, ein Ende macht, und weil dabei dennoch die bloße Erſcheinung, ſofern ſie in der Kette der Urſachen ein Glied iſt, der belebte Leib, in der Zeit, welche nur Erſcheinungen enthält, fortdauert, ſo ſteht der Wille, der ſich durch dieſe Erſcheinung manifeſtirt, alsdann mit ihr im Widerſpruch, indem er verneint was ſie ausſpricht. In ſolchem Fall ſind z. B. die Genitalien, als Sichtbarkeit des Geſchlechtstriebes, da und geſund; es wird aber dennoch, auch im Innerſten, keine Geſchlechtsbefriedigung gewollt: und der ganze Leib iſt nur ſichtbarer Ausdruck des Willens zum Leben, und dennoch wirken die dieſem Willen entſprechenden

Motive nicht mehr: ja, die Auflösung des Leibes, das Ende des Individuums und dadurch die größte Hemmung des natürlichen Willens, ist willkommen und erwünscht. Von diesem *realen* Widerspruch nun, der aus dem unmittelbaren Eingreifen der keine Nothwendigkeit kennenden Freiheit des Willens an sich in die Nothwendigkeit seiner Erscheinung hervorgeht, ist der Widerspruch zwischen unseren Behauptungen von der Nothwendigkeit der Bestimmung des Willens durch die Motive, nach Maaßgabe des Charakters, einerseits, und von der Möglichkeit der gänzlichen Aufhebung des Willens, wodurch die Motive machtlos werden, andererseits, nur die Wiederholung in der Reflexion der Philosophie. Der Schlüssel zur Vereinigung dieser Widersprüche liegt aber darin, daß der Zustand, in welchem der Charakter der Macht der Motive entzogen ist, nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern von einer veränderten Erkenntnißweise. So lange nämlich die Erkenntniß keine andere, als die im principio individuationis befangene, dem Satz vom Grunde schlechthin nachgehende ist, ist auch die Gewalt der Motive unwiderstehlich: wann aber das principium individuationis durchschaut, die Ideen, ja das Wesen der Dinge an sich, als der selbe Wille in Allem, unmittelbar erkannt wird, und aus dieser Erkenntniß ein allgemeines Quietiv des Wollens hervorgeht; dann werden die einzelnen Motive unwirksam, weil die ihnen entsprechende Erkenntnißweise, durch eine ganz andere verdunkelt, zurückgetreten ist. Daher kann der Charakter sich zwar nimmermehr theilweise ändern, sondern muß, mit der Konsequenz eines Naturgesetzes, im Einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im Ganzen ist: aber eben dieses Ganze, der Charakter selbst, kann völlig aufgehoben werden, durch die oben angegebene Veränderung der Erkenntniß. Diese seine Aufhebung ist es, welche Asmus, wie oben angeführt, als die „katholische, transscendentale Veränderung" bezeichnet und anstaunt: eben sie ist auch Dasjenige, was in der Christlichen Kirche, sehr treffend, die *Wiedergeburt*, und die Erkenntniß, aus der sie hervorgeht, Das, was die *Gnadenwirkung* genannt wurde. — Eben daher, daß nicht von einer Aenderung, sondern von einer gänzlichen Aufhebung des Charakters die Rede ist, kommt es, daß, so verschieden, vor jener Aufhebung, die Charaktere, welche sie getroffen, auch waren, sie dennoch nach

derſelben eine große Gleichheit in der Handlungsweiſe zeigen, obwohl noch jeder, nach ſeinen Begriffen und Dogmen, ſehr verſchieden redet.

In dieſem Sinn iſt alſo das alte, ſtets beſtrittene und ſtets behauptete Philoſophem von der Freiheit des Willens nicht grundlos, und auch das Dogma der Kirche von der Gnadenwirkung und Wiedergeburt nicht ohne Sinn und Bedeutung. Aber wir ſehen unerwartet jetzt beide in Eins zuſammenfallen, und können nunmehr auch verſtehen, in welchem Sinn der vortreffliche Malebranche ſagen konnte: „La liberté est un mystère“, und Recht hatte. Denn eben Das, was die Chriſtlichen Myſtiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, iſt uns die einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens. Sie tritt erſt ein, wenn der Wille, zur Erkenntniß ſeines Weſens an ſich gelangt, aus dieſer ein Quietiv erhält und eben dadurch der Wirkung der Motive entzogen wird, welche im Gebiet einer andern Erkenntnißweiſe liegt, deren Objekte nur Erſcheinungen ſind. — Die Möglichkeit der alſo ſich äußernden Freiheit iſt der größte Vorzug des Menſchen, der dem Thiere ewig abgeht, weil die Beſonnenheit der Vernunft, welche, unabhängig vom Eindruck der Gegenwart, das Ganze des Lebens überſehen läßt, Bedingung derſelben iſt. Das Thier iſt ohne alle Möglichkeit der Freiheit, wie es ſogar ohne Möglichkeit einer eigentlichen, alſo beſonnenen Wahlentſcheidung, nach vorhergegangenem vollkommenem Konflikt der Motive, die hiezu abſtrakte Vorſtellungen ſeyn müßten, iſt. Mit eben der Nothwendigkeit daher, mit welcher der Stein zur Erde fällt, ſchlägt der hungerige Wolf ſeine Zähne in das Fleiſch des Wildes, ohne Möglichkeit der Erkenntniß, daß er der Zerfleiſchte ſowohl als der Zerfleiſchende iſt. Nothwendigkeit iſt das Reich der Natur; Freiheit iſt das Reich der Gnade.

Weil nun, wie wir geſehen haben, jene Selbſtaufhebung des Willens von der Erkenntniß ausgeht, alle Erkenntniß und Einſicht aber als ſolche von der Willkür unabhängig iſt; ſo iſt auch jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorſatz zu erzwingen, ſondern geht aus dem innerſten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menſchen hervor, kommt daher plötzlich und wie von Außen angeflogen.

Daher eben nannte die Kirche sie Gnadenwirkung: wie sie aber diese noch abhängen läßt von der Aufnahme der Gnade, so ist auch die Wirkung des Quietivs doch zuletzt ein Freiheitsakt des Willens. Und weil in Folge solcher Gnadenwirkung das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, so daß er nichts mehr will von Allem, was er bisher so heftig wollte, also wirklich gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt, nannte sie diese Folge der Gnadenwirkung die Wiedergeburt. Denn was sie den natürlichen Menschen nennt, dem sie alle Fähigkeit zum Guten abspricht, das ist eben der Wille zum Leben, welcher verneint werden muß, wenn Erlösung aus einem Daseyn, wie das unserige ist, erlangt werden soll. Hinter unserm Daseyn nämlich steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln.

Nicht, dem Satz vom Grunde gemäß, die Individuen, sondern die Idee des Menschen in ihrer Einheit betrachtend, symbolisirt die Christliche Glaubenslehre die Natur, die Bejahung des Willens zum Leben, im Adam, dessen auf uns vererbte Sünde, d. h. unsere Einheit mit ihm in der Idee, welche in der Zeit durch das Band der Zeugung sich darstellt, uns Alle des Leidens und des ewigen Todes theilhaft macht: dagegen symbolisirt sie die Gnade, die Verneinung des Willens, die Erlösung, im menschgewordenen Gotte, der, als frei von aller Sündhaftigkeit, d. h. von allem Lebenswillen, auch nicht, wie wir, aus der entschiedensten Bejahung des Willens hervorgegangen seyn kann, noch wie wir einen Leib haben kann, der durch und durch nur konkreter Wille, Erscheinung des Willens, ist; sondern von der reinen Jungfrau geboren, auch nur einen Scheinleib hat. Dieses letztere nämlich nach den Doketen, d. i. einigen hierin sehr konsequenten Kirchenvätern. Besonders lehrte es Appelles, gegen welchen und seine Nachfolger sich Tertullian erhob. Aber auch selbst Augustinus kommentirt die Stelle, Röm. 8, 3: „Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati", also: „Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat" (Liber 83, quaestion. qu. 66). Derselbe lehrt in seinem Werke, genannt opus imperfectum, I, 47,

daß die Erbsünde Sünde und Strafe zugleich sei. Sie sei schon in den neugeborenen Kindern befindlich, zeige sich aber erst, wenn sie herangewachsen. Dennoch sei der Ursprung dieser Sünde von dem Willen des Sündigenden herzuleiten. Dieser Sündigende sei Adam gewesen; aber in ihm hätten wir alle existirt: Adam ward unglücklich, und in ihm seien wir alle unglücklich geworden. — Wirklich ist die Lehre von der Erbsünde (Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Christenthums ausmacht; während das Uebrige meistens nur Einkleidung und Hülle, oder Beiwerk ist. Demnach soll man Jesum Christum stets im Allgemeinen auffassen, als das Symbol, oder die Personifikation, der Verneinung des Willens zum Leben; nicht aber individuell, sei es nach seiner mythischen Geschichte in den Evangelien, oder nach der ihr zum Grunde liegenden, muthmaaßlichen, wahren. Denn weder das Eine, noch das Andere wird leicht ganz befriedigen. Es ist bloß das Vehikel jener erstern Auffassung, für das Volk, als welches stets etwas Faktisches verlangt. — Daß in neuerer Zeit das Christenthum seine wahre Bedeutung vergessen hat und in platten Optimismus ausgeartet ist, geht uns hier nicht an.

Es ist ferner eine ursprüngliche und evangelische Lehre des Christenthums, welche Augustinus, mit Zustimmung der Häupter der Kirche, gegen die Plattheiten der Pelagianer vertheidigte, und welche von Irrthümern zu reinigen und wieder hervorzuheben *Luther* zum Hauptziel seines Strebens machte, wie er dies in seinem Buche „De servo arbitrio" ausdrücklich erklärt, — die Lehre nämlich, daß der *Wille nicht frei* ist, sondern dem Hange zum Bösen ursprünglich unterthan; daher seine Werke stets sündlich und mangelhaft sind und nie der Gerechtigkeit genug thun können; daß also endlich keineswegs diese Werke, sondern der Glaube allein seelig macht; dieser Glaube selbst aber nicht aus Vorsatz und freiem Willen entsteht, sondern durch *Gnadenwirkung*, ohne unser Zuthun, wie von Außen auf uns kommt. — Nicht nur die vorhin erwähnten, sondern auch dieses letztere ächt evangelische Dogma gehört zu denen, welche heut zu Tage eine rohe und platte Ansicht als absurd verwirft, oder verdeckt, indem sie, trotz Augustin und Luther, dem Pelagianischen Hausmannsverstande, welches eben der heutige Rationalismus ist,

zugethan, gerade dieſe tiefſinnigen, dem Chriſtenthum im engſten Sinn eigenthümlichen und weſentlichen Dogmen antiquirt, hingegen das aus dem Judenthum ſtammende und beibehaltene, nur auf dem hiſtoriſchen Wege dem Chriſtenthum verbundene*) Dogma

*) Wie ſehr dieſes der Fall ſei, iſt daraus erſichtlich, daß alle die in der von Auguſtin konſequent ſyſtematiſirten Chriſtlichen Dogmatik enthaltenen Widerſprüche und Unbegreiflichkeiten, welche gerade zur entgegengeſetzten Pelagianiſchen Plattheit geführt haben, verſchwinden, ſobald man vom Jüdiſchen Grunddogma abſtrahirt und erkennt, daß der Menſch nicht das Werk eines andern, ſondern ſeines eigenen Willens ſei. Dann iſt ſogleich Alles klar und richtig: dann bedarf es keiner Freiheit im Operari: denn ſie liegt im Esse, und eben da liegt auch die Sünde, als Erbſünde: die Gnadenwirkung aber iſt unſere eigene. — Bei der heutigen, rationaliſtiſchen Anſicht hingegen erſcheinen viele Lehren der im Neuen Teſtament begründeten Auguſtiniſchen Dogmatik durchaus unhaltbar, ja, empörend, z. B. die Prädeſtination. Danach verwirft man dann das eigentlich Chriſtliche, und kommt zum rohen Judenthum zurück. Allein der Rechnungsfehler, oder das Urgebrechen der Chriſtlichen Dogmatik, liegt, wo man es nie ſucht, nämlich gerade in Dem, was man als ausgemacht und gewiß aller Prüfung entzieht. Dies weggenommen, iſt die ganze Dogmatik rationell: denn jenes Dogma verdirbt, wie alle anderen Wiſſenſchaften, ſo auch die Theologie. Studirt man nämlich die Auguſtiniſche Theologie in den Büchern „De civitate Dei“ (zumal im 14. Buch), ſo erfährt man etwas Analoges, wie wenn man einen Körper, deſſen Schwerpunkt außer ihm fällt, zum Stehen bringen will: wie man ihn auch drehen und ſtellen mag, er überſtürzt ſich immer wieder. So nämlich fällt auch hier, trotz allen Bemühungen und Sophismen des Auguſtinus, die Schuld der Welt und ihre Quaal ſtets auf den Gott zurück, der Alles und in Allem Alles gemacht und dazu noch gewußt hat, wie die Sachen gehen würden. Daß Auguſtinus ſelbſt der Schwierigkeit inne und darüber ſehr ſtutzig geworden iſt, habe ich ſchon nachgewieſen in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens (Kap. 4, S. 66—68 der erſten Auflage). — Imgleichen iſt der Widerſpruch zwiſchen der Güte Gottes und dem Elend der Welt, wie auch zwiſchen der Freiheit des Willens und dem Vorherwiſſen Gottes, das unerſchöpfliche Thema einer beinahe hundertjährigen Kontroverſe zwiſchen den Karteſianern, Malebranche, Leibnitz, Bayle, Klarke, Arnauld u. A. m., wobei das einzige den Streitern feſtſtehende Dogma das Daſeyn Gottes, nebſt Eigenſchaften, iſt, und ſie alle unaufhörlich ſich im Kreiſe herumdrehen, indem ſie verſuchen, jene Dinge in Einklang zu bringen, d. h. ein Rechnungsexempel zu löſen, welches nimmermehr aufgeht, ſondern deſſen Reſt bald hier, bald dort wieder hervorkommt, nachdem er anderswo verdeckt worden. Daß aber in der Grundvorausſetzung die Quelle der Verlegenheit zu ſuchen ſei, gerade Dies fällt Keinem ein; obwohl es ſich handgreiflich aufdrängt. Bloß Bayle läßt merken, daß er es merkt.

allein festhält und zur Hauptsache macht. — Wir aber erkennen in der oben erwähnten Lehre die mit dem Resultat unserer Betrachtungen völlig übereinstimmende Wahrheit. Wir sehen nämlich, daß die ächte Tugend und Heiligkeit der Gesinnung ihren ersten Ursprung nicht in der überlegten Willkür (den Werken), sondern in der Erkenntniß (dem Glauben) hat: gerade wie wir es auch aus unserem Hauptgedanken entwickelten. Wären es die Werke, welche aus Motiven und überlegtem Vorsatz entspringen, die zur Säligkeit führten; so wäre die Tugend immer nur ein kluger, methodischer, weitsehender Egoismus; man mag es drehen wie man will. — Der Glaube aber, welchem die Christliche Kirche die Säligkeit verspricht, ist dieser: daß, wie wir durch den Sündenfall des ersten Menschen der Sünde Alle theilhaft und dem Tode und Verderben anheimgefallen sind, wir auch Alle nur durch die Gnade und Uebernahme unserer ungeheuern Schuld, durch den göttlichen Mittler, erlöst werden, und zwar dieses ganz ohne unser (der Person) Verdienst; da Das, was aus dem absichtlichen (durch Motive bestimmten) Thun der Person hervorgehen kann, die Werke, uns nimmermehr rechtfertigen kann, durchaus und seiner Natur nach nicht, eben weil es *absichtliches*, durch Motive herbeigeführtes Thun, opus operatum, ist. In diesem Glauben liegt also zuvörderst, daß unser Zustand ein ursprünglich und wesentlich heilloser ist, der *Erlösung* aus welchem wir bedürfen; sodann daß wir selbst wesentlich dem Bösen angehören und ihm so fest verbunden sind, daß unsere Werke nach dem Gesetze und der Vorschrift, d. h. nach Motiven, gar nie der Gerechtigkeit genug thun, noch uns erlösen können; sondern die Erlösung nur durch Glauben, d. i. durch eine veränderte Erkenntnißweise, gewonnen wird, und dieser Glaube selbst nur durch die Gnade, also wie von Außen, kommen kann: dies heißt, daß das Heil ein unserer Person ganz fremdes ist, und deutet auf eine zum Heil nothwendige Verneinung und Aufgebung eben dieser Person. Die Werke, die Befolgung des Gesetzes als solchen, können nie rechtfertigen, weil sie immer ein Handeln auf Motive sind. *Luther* verlangt (im Buche „De libertate Christiana"), daß, nachdem der Glaube eingetreten, die guten Werke ganz von selbst aus ihm hervorgehen, als Symptome, als Früchte desselben; aber durchaus nicht als an sich Anspruch auf Verdienst,

Rechtfertigung, oder Lohn machend, ſondern ganz freiwillig und unentgeltlich geſchehend. — So ließen auch wir aus der immer klarer werdenden Durchſchauung des principii individuationis zuerſt nur die freie Gerechtigkeit, dann die Liebe, bis zum völligen Aufheben des Egoismus, und zuletzt die Reſignation, oder Verneinung des Willens, hervorgehen.

Ich habe dieſe Dogmen der Chriſtlichen Glaubenslehre, welche an ſich der Philoſophie fremd ſind, nur deshalb hier herbeigezogen, um zu zeigen, daß die aus unſerer ganzen Betrachtung hervorgehende und mit allen Theilen derſelben genau übereinſtimmende und zuſammenhängende Ethik, wenn ſie auch dem Ausdruck nach neu und unerhört wäre, dem Weſen nach es keineswegs iſt, ſondern völlig übereinſtimmt mit den ganz eigentlich Chriſtlichen Dogmen, und ſogar in dieſen ſelbſt, dem Weſentlichen nach, enthalten und vorhanden war; wie ſie denn auch eben ſo genau übereinſtimmt mit den wieder in ganz anderen Formen vorgetragenen Lehren und ethiſchen Vorſchriften der heiligen Bücher Indiens. Zugleich diente die Erinnerung an die Dogmen der Chriſtlichen Kirche zur Erklärung und Erläuterung des ſcheinbaren Widerſpruchs zwiſchen der Nothwendigkeit aller Aeußerungen des Charakters bei vorgehaltenen Motiven (Reich der Natur) einerſeits, und der Freiheit des Willens an ſich, ſich ſelbſt zu verneinen und den Charakter, mit aller auf ihn gegründeten Nothwendigkeit der Motive aufzuheben (Reich der Gnade) andererſeits.

§. 71.

Indem ich hier die Grundzüge der Ethik und mit ihnen die ganze Entwickelung jenes einen Gedankens, deſſen Mittheilung mein Zweck war, beendige, will ich einen Vorwurf, der dieſen letzten Theil der Darſtellung trifft, keineswegs verhehlen, ſondern vielmehr zeigen, daß er im Weſen der Sache liegt und ihm abzuhelfen ſchlechthin unmöglich iſt. Es iſt dieſer, daß nachdem unſere Betrachtung zuletzt dahin gelangt iſt, daß wir in der vollkommenen Heiligkeit das Verneinen und Aufgeben alles Wollens und eben dadurch die Erlöſung von einer Welt, deren ganzes Daſeyn ſich uns als Leiden darſtellte, vor Augen haben, uns nun eben dieſes als ein Uebergang in das leere *Nichts* erſcheint.

Hierüber muß ich zuvörderſt bemerken, daß der Begriff des Nichts weſentlich relativ iſt und immer ſich nur auf ein beſtimmtes Etwas bezieht, welches er negirt. Man hat (namentlich Kant) dieſe Eigenſchaft nur dem nihil privativum, welches das im Gegenſatz eines + mit — Bezeichnete iſt, zugeſchrieben, welches —, bei umgekehrtem Geſichtspunkte zu + werden könnte, und hat im Gegenſatz dieſes nihil privativum das nihil negativum aufgeſtellt, welches in jeder Beziehung Nichts wäre, wozu man als Beiſpiel den logiſchen, ſich ſelbſt aufhebenden Widerſpruch gebraucht. Näher betrachtet aber iſt kein abſolutes Nichts, kein ganz eigentliches nihil negativum, auch nur denkbar; ſondern jedes dieſer Art iſt, von einem höhern Standpunkt aus betrachtet, oder einem weitern Begriff ſubſumirt, immer wieder nur ein nihil privativum. Jedes Nichts iſt ein ſolches nur im Verhältniß zu etwas Anderem gedacht, und ſetzt dieſes Verhältniß, alſo auch jenes Andere, voraus. Selbſt ein logiſcher Widerſpruch iſt nur ein relatives Nichts. Er iſt kein Gedanke der Vernunft; aber er iſt darum kein abſolutes Nichts. Denn er iſt eine Wortzuſammenſetzung, er iſt ein Beiſpiel des Nichtdenkbaren, deſſen man in der Logik nothwendig bedarf, um die Geſetze des Denkens nachzuweiſen: daher, wenn man, zu dieſem Zweck, auf ein ſolches Beiſpiel ausgeht, man den Unſinn, als das Poſitive, welches man eben ſucht, feſthalten, den Sinn, als das Negative, überſpringen wird. So wird alſo jedes nihil negativum, oder abſolute Nichts, wenn einem höhern Begriff untergeordnet, als ein bloßes nihil privativum, oder relatives Nichts, erſcheinen, welches auch immer mit Dem, was es negirt, die Zeichen vertauſchen kann, ſo daß dann jenes als Negation, es ſelbſt aber als Poſition gedacht würde. Hiemit ſtimmt auch das Reſultat der ſchwierigen dialektiſchen Unterſuchung über das Nichts, welche Platon im „Sophiſten“ (S. 277—287, Bip.) anſtellt, überein: *Την του ἑτερου φυσιν αποδειξαντες ουσαν τε, και κατακεκερματισμενην επι παντα τα οντα προς αλληλα, το προς το ον ἑκαστου μοριον αυτης αντιτιθεμενον, ετολμησαμεν ειπειν, ὡς αυτο τουτο εστιν οντως το μη ον.* (Cum enim ostenderemus, alterius ipsius naturam esse, perque omnia entia divisam atque dispersam invicem; tunc partem ejus oppositam ei, quod cujusque ens est, esse ipsum revera non ens asseruimus.)

Das allgemein als positiv Angenommene, welches wir das Seiende nennen und dessen Negation der Begriff Nichts in seiner allgemeinsten Bedeutung ausspricht, ist eben die Welt der Vorstellung, welche ich als die Objektität des Willens, als seinen Spiegel, nachgewiesen habe. Dieser Wille und diese Welt sind eben auch wir selbst, und zu ihr gehört die Vorstellung überhaupt, als ihre eine Seite: die Form dieser Vorstellung ist Raum und Zeit, daher Alles für diesen Standpunkt Seiende irgendwo und irgendwann seyn muß. Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens ist auch Aufhebung und Verschwinden der Welt, seines Spiegels. Erblicken wir ihn in diesem Spiegel nicht mehr, so fragen wir vergeblich, wohin er sich gewendet, und klagen dann, da er kein Wo und Wann mehr hat, er sei ins Nichts verloren gegangen.

Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauschen lassen, und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen. So lange wir aber der Wille zum Leben selbst sind, kann jenes Letztere von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden, weil der alte Satz des Empedokles, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, gerade hier uns alle Erkenntniß benimmt, so wie umgekehrt eben auf ihm die Möglichkeit aller unserer wirklichen Erkenntniß, d. h. die Welt als Vorstellung, oder die Objektität des Willens, zuletzt beruht. Denn die Welt ist die Selbsterkenntniß des Willens.

Würde dennoch schlechterdings darauf bestanden, von Dem, was die Philosophie nur negativ, als Verneinung des Willens, ausdrücken kann, irgendwie eine positive Erkenntniß zu erlangen; so bliebe uns nichts übrig, als auf den Zustand zu verweisen, den alle Die, welche zur vollkommenen Verneinung des Willens gelangt sind, erfahren haben, und den man mit den Namen Ekstase, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott u. s. w. bezeichnet hat; welcher Zustand aber nicht eigentlich Erkenntniß zu nennen ist, weil er nicht mehr die Form von Subjekt und Objekt hat, und auch übrigens nur der eigenen, nicht weiter mittheilbaren Erfahrung zugänglich ist.

Wir aber, die wir ganz und gar auf dem Standpunkt der Philosophie stehen bleiben, müssen uns hier mit der negativen

Erkenntniß begnügen, zufrieden den letzten Gränzstein der positiven erreicht zu haben. Haben wir also das Wesen an sich der Welt als Wille, und in allen ihren Erscheinungen nur seine Objektität erkannt, und diese verfolgt vom erkenntnißlosen Drange dunkler Naturkräfte bis zum bewußtvollsten Handeln des Menschen; so weichen wir keineswegs der Konsequenz aus, daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind, jenes beständige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Rast, auf allen Stufen der Objektität, in welchem und durch welches die Welt besteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit stufenweise folgender Formen, aufgehoben mit dem Willen seine ganze Erscheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieser, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derselben, Subjekt und Objekt. Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt.

Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts. Aber Das, was sich gegen dieses Zerfließen ins Nichts sträubt, unsere Natur, ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist. Daß wir so sehr das Nichts verabscheuen, ist nichts weiter, als ein anderer Ausdruck davon, daß wir so sehr das Leben wollen, und nichts sind, als dieser Wille, und nichts kennen, als eben ihn. — Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf Diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntniß gelangt, sich in Allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur, mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehen abwarten; so zeigt sich uns, statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Ueberganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Rafael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntniß ist geblieben, der Wille ist verschwunden. Wir aber blicken dann mit tiefer und schmerzlicher Sehnsucht auf diesen Zustand, neben welchem das Jammervolle

und Heilloſe unſeres eigenen, durch den Kontraſt, in vollem Lichte erſcheint. Dennoch iſt dieſe Betrachtung die einzige, welche uns dauernd tröſten kann, wann wir einerſeits unheilbares Leiden und endloſen Jammer als der Erſcheinung des Willens, der Welt, weſentlich erkannt haben, und andererſeits, bei aufgehobenem Willen, die Welt zerfließen ſehen und nur das leere Nichts vor uns behalten. Alſo auf dieſe Weiſe, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich ſelten vergönnt iſt, aber welche ihre aufgezeichnete Geſchichte und, mit dem Stämpel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunſt uns vor die Augen bringt, haben wir den finſtern Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit ſchwebt, und das wir, wie die Kinder das Finſtere, fürchten, zu verſcheuchen; ſtatt ſelbſt es zu umgehen, wie die Inder, durch Mythen und bedeutungsleere Worte, wie Reſorbtion in das Brahm, oder Nirwana der Buddhaiſten. Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, iſt für alle Die, welche noch des Willens voll ſind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt iſt Denen, in welchen der Wille ſich gewendet und verneint hat, dieſe unſere ſo ſehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchſtraßen — Nichts.

Anhang.

Kritik
der
Kantiſchen Philoſophie.

C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes.

Voltaire.

Es ist viel leichter in dem Werke eines großen Geistes die Fehler und Irrthümer nachzuweisen, als von dem Werthe desselben eine deutliche und vollständige Entwickelung zu geben. Denn die Fehler sind ein Einzelnes und Endliches, das sich daher vollkommen überblicken läßt. Hingegen ist eben das der Stämpel, welchen der Genius seinen Werken aufdrückt, daß dieser ihre Trefflichkeit unergründlich und unerschöpflich ist: daher sie auch die nicht alternden Lehrmeister vieler Jahrhunderte nacheinander werden. Das vollendete Meisterstück eines wahrhaft großen Geistes wird allemal von tiefer und durchgreifender Wirkung auf das gesammte Menschengeschlecht seyn, so sehr, daß nicht zu berechnen ist, zu wie fernen Jahrhunderten und Ländern sein erhellender Einfluß reichen kann. Es wird dieses allemal: weil, so gebildet und reich auch immer die Zeit wäre, in welcher es selbst entstanden, doch immer der Genius, gleich einem Palmbaum, sich über den Boden erhebt, auf welchem er wurzelt.

Aber eine tiefeingreifende und weitverbreitete Wirkung dieser Art kann nicht plötzlich eintreten, wegen des weiten Abstandes zwischen dem Genius und der gewöhnlichen Menschheit. Die Erkenntniß, welche jener Eine in einem Menschenalter unmittelbar aus dem Leben und der Welt schöpfte, gewann und Andern gewonnen und bereitet darlegte, kann dennoch nicht sofort das Eigenthum der Menschheit werden; weil diese nicht einmal so viel Kraft zum Empfangen hat, wie jener zum Geben. Sondern, selbst nach überstandenem Kampf mit unwürdigen Gegnern, die der Unsterblichen schon bei der Geburt das Leben streitig machen

und das Heil der Menschheit im Keime ersticken möchten (der Schlange an der Wiege des Herkules zu vergleichen), muß jene Erkenntniß sodann erst die Umwege unzähliger falscher Auslegungen und schiefer Anwendungen durchwandern, muß die Versuche der Vereinigung mit alten Irrthümern überstehen und so im Kampfe leben, bis ein neues, unbefangenes Geschlecht ihr entgegenwächst, welches allmälig, aus tausend abgeleiteten Kanälen, den Inhalt jener Quelle, schon in der Jugend, theilweise empfängt, nach und nach assimilirt und so der Wohlthat theilhaft wird, welche, von jenem großen Geiste aus, der Menschheit zufließen sollte. So langsam geht die Erziehung des Menschengeschlechts, des schwachen und zugleich widerspänstigen Zöglings des Genius. — So wird auch von Kants Lehre allererst durch die Zeit die ganze Kraft und Wichtigkeit offenbar werden, wann einst der Zeitgeist selbst, durch den Einfluß jener Lehre nach und nach umgestaltet, im Wichtigsten und Innersten verändert, von der Gewalt jenes Riesengeistes lebendiges Zeugniß ablegen wird. Ich hier will aber keineswegs, ihm vermessen vorgreifend, die undankbare Rolle des Kalchas und der Kassandra übernehmen. Nur sei es mir, in Folge des Gesagten, vergönnt, Kants Werke als noch sehr neu zu betrachten, während heut zu Tage Viele sie als schon veraltet ansehen, ja, als abgethan bei Seite gelegt, oder, wie sie sich ausdrücken, hinter sich haben, und Andere, dadurch dreist gemacht, sie gar ignoriren und, mit eiserner Stirn, unter den Voraussetzungen des alten realistischen Dogmatismus und seiner Scholastik, von Gott und der Seele weiterphilosophiren; — welches ist, wie wenn man in der neuern Chemie die Lehren der Alchemisten geltend machen wollte. — Uebrigens bedürfen Kants Werke nicht meiner schwachen Lobrede, sondern werden selbst ewig ihren Meister loben und, wenn vielleicht auch nicht in seinem Buchstaben, doch in seinem Geiste, stets auf Erden leben.

Freilich aber, wenn wir zurückblicken auf den nächsten Erfolg seiner Lehren, also auf die Versuche und Hergänge im Gebiete der Philosophie, während des seitdem verflossenen Zeitraums; so bestätigt sich uns ein sehr niederschlagender Ausspruch Goethe's: „wie das Wasser, das durch ein Schiff verdrängt wird, gleich hinter ihm wieder zusammenstürzt; so schließt sich auch der Irrthum, wenn vorzügliche Geister ihn bei Seite gedrängt und sich

Platz gemacht haben, hinter ihnen sehr geschwind wieder naturgemäß zusammen." (Dichtung und Wahrheit, Theil 3, S. 521.) Jedoch ist dieser Zeitraum nur eine Episode gewesen, die, den oben erwähnten Schicksalen jeder neuen und großen Erkenntniß beizuzählen, jetzt unverkennbar ihrem Ende nahe ist, indem die so anhaltend aufgetriebene Seifenblase doch endlich platzt. Man fängt allgemein an, inne zu werden, daß die wirkliche und ernstliche Philosophie noch da steht, wo Kant sie gelassen hat. Jedenfalls erkenne ich nicht an, daß zwischen ihm und mir irgend etwas in derselben geschehen sei; daher ich unmittelbar an ihn anknüpfe.

Was ich in diesem Anhange zu meinem Werke beabsichtige, ist eigentlich nur eine Rechtfertigung der von mir in demselben dargestellten Lehre, insofern sie in vielen Punkten mit der Kantischen Philosophie nicht übereinstimmt, ja ihr widerspricht. Eine Diskussion hierüber ist aber nothwendig, da offenbar meine Gedankenreihe, so verschieden ihr Inhalt auch von der Kantischen ist, doch durchaus unter dem Einfluß dieser steht, sie nothwendig voraussetzt, von ihr ausgeht, und ich bekenne, das Beste meiner eigenen Entwickelung, nächst dem Eindrucke der anschaulichen Welt, sowohl dem der Werke Kants, als dem der heiligen Schriften der Hindu und dem Platon zu verdanken. — Meine des ungeachtet vorhandenen Widersprüche gegen Kant aber rechtfertigen, kann ich durchaus nur dadurch, daß ich ihn in denselben Punkten des Irrthums zeihe und Fehler, die er begangen, aufdecke. Daher muß ich in diesem Anhange durchaus polemisch gegen Kant verfahren und zwar mit Ernst und mit aller Anstrengung: denn nur so kann es geschehen, daß der Irrthum, welcher Kants Lehre anklebt, sich abschleife, und die Wahrheit derselben desto heller scheine und sicherer bestehe. Man hat daher nicht zu erwarten, daß meine gewiß innig gefühlte Ehrerbietung gegen Kant sich auch auf seine Schwächen und Fehler erstrecke, und daß ich daher diese nicht anders, als mit der behutsamsten Schonung aufdecken sollte, wobei mein Vortrag durch die Umschweife schwach und matt werden müßte. Gegen einen Lebenden bedarf es solcher Schonung, weil die menschliche Schwäche auch die gerechteste Widerlegung eines Irrthums nur unter Besänftigungen und Schmeicheleien und selbst so schwer erträgt, und ein

Lehrer der Jahrhunderte und Wohlthäter der Menſchheit doch zum wenigſten verdient, daß man auch ſeine menſchliche Schwäche ſchone, um ihm keinen Schmerz zu verurſachen. Der Todte aber hat dieſe Schwäche abgeworfen: ſein Verdienſt ſteht feſt: von jeder Ueberſchätzung und Herabwürdigung wird die Zeit es mehr und mehr reinigen. Seine Fehler müſſen davon geſondert, unſchädlich gemacht und dann der Vergeſſenheit hingegeben werden. Daher habe ich bei der hier anzuſtimmenden Polemik gegen Kant ganz allein ſeine Fehler und Schwächen im Auge, ſtehe ihnen feindlich gegenüber und führe einen ſchonungsloſen Vertilgungskrieg gegen ſie, ſtets darauf bedacht, nicht ſie ſchonend zu bedecken, ſondern ſie vielmehr in das hellſte Licht zu ſtellen, um ſie deſto ſicherer zu vernichten. Ich bin mir, aus den oben angeführten Gründen, hiebei weder einer Ungerechtigkeit, noch einer Undankbarkeit gegen Kant bewußt. Um indeſſen auch in den Augen Anderer jeden Schein von Malignität abzuwenden, will ich meine tiefgefühlte Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Kant zuvor noch dadurch an den Tag legen, daß ich ſein Hauptverdienſt, wie es in meinen Augen erſcheint, kurz ausſpreche, und zwar von ſo allgemeinen Geſichtspunkten aus, daß ich nicht genöthigt werde, die Punkte mitzuberühren, in welchen ich ihm nachher zu widerſprechen habe.

Kants größtes Verdienſt iſt die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Dinge an ſich, — auf Grund der Nachweiſung, daß zwiſchen den Dingen und uns immer noch der Intellekt ſteht, weshalb ſie nicht nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, erkannt werden können. Auf dieſen Weg geführt wurde er durch Locke (ſiehe Prolegomena zu jeder Metaph., §. 13, Anm. 2). Dieſer hatte nachgewieſen, daß die ſekundären Eigenſchaften der Dinge, wie Klang, Geruch, Farbe, Härte, Weiche, Glätte u. dgl., als auf die Affektionen der Sinne gegründet, dem objektiven Körper, dem Dinge an ſich ſelbſt, nicht angehörten, welchem er vielmehr nur die primären Eigenſchaften, d. h. ſolche, welche bloß den Raum und die Undurchdringlichkeit vorausſetzen, alſo Ausdehnung, Geſtalt, Solidität, Zahl, Be-

weglichkeit, beilegte. Allein dieſe leicht zu findende Locke'ſche Unterſcheidung, welche ſich auf der Oberfläche der Dinge hält, war gleichſam nur ein jugendliches Vorſpiel der Kantiſchen. Dieſe nämlich, von einem ungleich höhern Standpunkt ausgehend, erklärt alles Das, was Locke als qualitates primarias, d. h. Eigenſchaften des Dinges an ſich ſelbſt, gelten gelaſſen hatte, für ebenfalls nur der Erſcheinung deſſelben in unſerm Auffaſſungsvermögen angehörig, und zwar gerade deshalb, weil die Bedingungen deſſelben, Raum, Zeit und Kauſalität, von uns a priori erkannt werden. Alſo hatte Locke vom Dinge an ſich den Antheil, welchen die Sinnesorgane an der Erſcheinung deſſelben haben, abgezogen; Kant aber zog nun noch den Antheil der Gehirnfunktionen (wiewohl nicht unter dieſem Namen) ab; wodurch jetzt die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Dinge an ſich eine unendlich größere Bedeutung und einen ſehr viel tiefern Sinn erhielt. Zu dieſem Zwecke mußte er die große Sonderung unſerer Erkenntniß a priori von der a posteriori vornehmen, welches vor ihm noch nie in gehöriger Strenge und Vollſtändigkeit, noch mit deutlichem Bewußtſeyn geſchehen war: demnach ward nun Dieſes der Hauptſtoff ſeiner tiefſinnigen Unterſuchungen. — Hier nun wollen wir gleich bemerken, daß Kants Philoſophie zu der ſeiner Vorgänger eine dreifache Beziehung hat: erſtens, eine beſtätigende und erweiternde zu der Locke's, wie wir ſoeben geſehen haben; zweitens, eine berichtigende und benutzende zu der Hume's, welche man am deutlichſten ausgeſprochen findet in der Vorrede zu den „Prolegomena" (dieſer ſchönſten und faßlichſten aller Kantiſchen Hauptſchriften, welche viel zu wenig geleſen wird, da ſie doch das Studium ſeiner Philoſophie außerordentlich erleichtert); drittens, eine entſchieden polemiſche und zerſtörende zur Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie. Alle drei Lehren ſoll man kennen, ehe man zum Studium der Kantiſchen Philoſophie ſchreitet. — Iſt nun, laut Obigem, die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Dinge an ſich, alſo die Lehre von der gänzlichen Diverſität des Idealen und Realen, der Grundzug der Kantiſchen Philoſophie; ſo giebt die bald nachher auftretende Behauptung der abſoluten Identität dieſer Beiden einen traurigen Beleg zu dem früher erwähnten Ausſpruche Goethe's; um ſo mehr, als ſie ſich auf nichts ſtützte, als auf die Windbeutelei

intellektualer Anſchauung, und demgemäß nur eine, unter dem Imponiren durch vornehme Miene, Bombaſt und Gallimathias maskirte Rückkehr zur Rohheit der gemeinen Anſicht war. Sie wurde der würdige Ausgangspunkt für den noch gröbern Unſinn des plumpen und geiſtloſen Hegel. — Wie nun alſo Kants, auf die oben dargelegte Weiſe gefaßte Sonderung der Erſcheinung vom Dinge an ſich in ihrer Begründung an Tiefſinn und Beſonnenheit Alles, was je dageweſen, weit übertraf; ſo war ſie auch in ihren Ergebniſſen unendlich folgenreich. Denn ganz aus ſich ſelbſt, auf eine völlig neue Weiſe, von einer neuen Seite und auf einem neuen Wege gefunden ſtellte er hierin dieſelbe Wahrheit dar, die ſchon Platon unermüdlich wiederholt und in ſeiner Sprache meiſtens ſo ausdrückt: dieſe, den Sinnen erſcheinende Welt habe kein wahres Seyn, ſondern nur ein unaufhörliches Werden, ſie ſei, und ſei auch nicht, und ihre Auffaſſung ſei nicht ſowohl eine Erkenntniß, als ein Wahn. Dies iſt es auch, was er in der ſchon im dritten Buch gegenwärtiger Schrift erwähnten wichtigſten Stelle aller ſeiner Werke, dem Anfange des ſiebenten Buches der Republik mythiſch ausſpricht, indem er ſagt, die Menſchen, in einer finſtern Höhle feſtgekettet, ſähen weder das ächte urſprüngliche Licht, noch die wirklichen Dinge, ſondern nur das dürftige Licht des Feuers in der Höhle und die Schatten wirklicher Dinge, die hinter ihrem Rücken an dieſem Feuer vorüberziehen: ſie meinten jedoch, die Schatten ſeien die Realität, und die Beſtimmung der Succeſſion dieſer Schatten ſei die wahre Weisheit. — Die ſelbe Wahrheit, wieder ganz anders dargeſtellt, iſt auch eine Hauptlehre der Veden und Puranas, die Lehre von der Maja, worunter eben auch nichts Anderes verſtanden wird, als was Kant die Erſcheinung, im Gegenſatze des Dinges an ſich nennt: denn das Werk der Maja wird eben angegeben als dieſe ſichtbare Welt, in der wir ſind, ein hervorgerufener Zauber, ein beſtandloſer, an ſich weſenloſer Schein, der optiſchen Illuſion und dem Traume zu vergleichen, ein Schleier, der das menſchliche Bewußtſeyn umfängt, ein Etwas, davon es gleich falſch und gleich wahr iſt, zu ſagen daß es ſei, als daß es nicht ſei. — Kant nun aber drückte nicht allein die ſelbe Lehre auf eine völlig neue und originelle Weiſe aus, ſondern machte ſie, mittelſt der ruhigſten und nüchternſten Darſtellung, zur er-

wieſenen und unſtreitigen Wahrheit; während ſowohl Platon, als die Inder, ihre Behauptungen bloß auf eine allgemeine Anſchauung der Welt gegründet hatten, ſie als unmittelbaren Ausſpruch ihres Bewußtſeyns vorbrachten, und ſie mehr mythiſch und poetiſch, als philoſophiſch und deutlich darſtellten. In dieſer Hinſicht verhalten ſie ſich zu Kant, wie die Pythagoreer Hiketas, Philolaos und Ariſtarch, welche ſchon die Bewegung der Erde um die ruhende Sonne behaupteten, zum Kopernikus. Solche deutliche Erkenntniß und ruhige, beſonnene Darſtellung dieſer traumartigen Beſchaffenheit der ganzen Welt iſt eigentlich die Baſis der ganzen Kantiſchen Philoſophie, iſt ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienſt. Er brachte dieſelbe dadurch zu Stande, daß er die ganze Maſchinerie unſers Erkenntnißvermögens, mittelſt welcher die Phantasmagorie der objektiven Welt zu Stande kommt, auseinanderlegte und ſtückweiſe vorzeigte, mit bewunderungswerther Beſonnenheit und Geſchicklichkeit. Alle vorhergehende occidentaliſche Philoſophie, gegen die Kantiſche als unſäglich plump erſcheinend, hatte jene Wahrheit verkannt, und eben daher eigentlich immer wie im Traume geredet. Erſt Kant weckte ſie plötzlich aus dieſem; daher auch nannten die letzten Schläfer (Mendelsſohn) ihn den Alleszermalmer. Er zeigte, daß die Geſetze, welche im Daſeyn, d. h. in der Erfahrung überhaupt, mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit herrſchen, nicht anzuwenden ſind, um das Daſeyn ſelbſt abzuleiten und zu erklären, daß alſo die Gültigkeit derſelben doch nur eine relative iſt, d. h. erſt anhebt, nachdem das Daſeyn, die Erfahrungswelt überhaupt, ſchon geſetzt und vorhanden iſt; daß folglich dieſe Geſetze nicht unſer Leitfaden ſeyn können, wann wir an die Erklärung des Daſeyns der Welt und unſerer ſelbſt gehen. Alle früheren occidentaliſchen Philoſophen hatten gewähnt, dieſe Geſetze, nach welchen die Erſcheinungen aneinander geknüpft ſind und welche alle, Zeit und Raum ſowohl als Kauſalität und Schlußfolge, ich unter den Ausdruck des Satzes vom Grunde zuſammenfaſſe, wären abſolute und durch gar nichts bedingte Geſetze, aeternae veritates, die Welt ſelbſt wäre nur in Folge und Gemäßheit derſelben, und daher müſſe nach ihrem Leitfaden das ganze Räthſel der Welt ſich löſen laſſen. Die zu dieſem Behuf gemachten Annahmen, welche Kant unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritiſirt,

dienten eigentlich nur, die bloße Erſcheinung, das Werk der Maja, die Schattenwelt des Platon, zur einzigen und höchſten Realität zu erheben, ſie an die Stelle des innerſten und wahren Weſens der Dinge zu ſetzen, und die wirkliche Erkenntniß von dieſem dadurch unmöglich zu machen: d. h., mit einem Wort, die Träumer noch feſter einzuſchläfern. Kant zeigte jene Geſetze, und folglich die Welt ſelbſt, als durch die Erkenntnißweiſe des Subjekts bedingt; woraus folgte, daß, ſoweit man auch am Leitfaden jener weiter forſchte und weiter ſchlöſſe, man in der Hauptſache, d. h. in der Erkenntniß des Weſens der Welt an ſich und außer der Vorſtellung, keinen Schritt vorwärts käme, ſondern nur ſich ſo bewegte, wie das Eichhörnchen im Rade. Man kann daher auch ſämmtliche Dogmatiker mit Leuten vergleichen, welche meinten, daß wenn ſie nur recht lange geradeaus giengen, ſie zu der Welt Ende gelangen würden; Kant aber hätte dann die Welt umſegelt und gezeigt, daß, weil ſie rund iſt, man durch horizontale Bewegung nicht hinauskann, daß es jedoch durch perpendikulare vielleicht nicht unmöglich ſei. Auch kann man ſagen, Kants Lehre gebe die Einſicht, daß der Welt Ende und Anfang nicht außer, ſondern in uns zu ſuchen ſei.

Dies Alles nun aber beruht auf dem fundamentalen Unterſchiede zwiſchen dogmatiſcher und kritiſcher, oder Transſcendental-Philoſophie. Wer ſich dieſen deutlich machen und an einem Beiſpiel vergegenwärtigen will, kann es in aller Kürze, wenn er, als Specimen der dogmatiſchen Philoſophie einen Aufſatz von Leibnitz durchlieſt, welcher den Titel „De rerum originatione radicali“ führt und zum erſten Male gedruckt iſt in der Ausgabe der philoſophiſchen Werke Leibnitzens von Erdmann, Bd. 1, S. 147. Hier wird nun ſo recht in realiſtiſch-dogmatiſcher Weiſe, unter Benutzung des ontologiſchen und des kosmologiſchen Beweiſes, der Urſprung und die vortreffliche Beſchaffenheit der Welt a priori dargethan, auf Grund der veritatum aeternarum. — Nebenher wird auch ein Mal eingeſtanden, daß die Erfahrung das gerade Gegentheil der hier demonſtrirten Vortrefflichkeit der Welt aufweiſe, darauf aber der Erfahrung bedeutet, ſie verſtehe nichts davon und ſolle das Maul halten, wenn Philoſophie a priori geredet hat. — Als Widerſacher dieſer ganzen Methode nun iſt mit Kant die kritiſche

Philosophie aufgetreten, welche gerade die, allem solchem dogmatischen Bau zur Unterlage dienenden veritates aeternas zu ihrem Problem macht, dem Ursprunge derselben nachforscht und ihn sodann findet im menschlichen Kopf, woselbst nämlich sie aus den diesem eigenthümlich angehörenden Formen, welche er zum Behuf der Auffassung einer objektiven Welt in sich trägt, erwachsen. Hier also, im Gehirn, ist der Steinbruch, welcher das Material zu jenem stolzen dogmatischen Baue liefert. Dadurch nun aber, daß die kritische Philosophie, um zu diesem Resultate zu gelangen, über die veritates aeternas, auf welche aller bisheriger Dogmatismus sich gründete, hinausgehen mußte, um diese selbst zum Gegenstande der Untersuchung zu machen, ist sie Transscendental-Philosophie geworden. Aus dieser ergiebt sich dann ferner, daß die objektive Welt, wie wir sie erkennen, nicht dem Wesen der Dinge an sich selbst angehört, sondern bloße Erscheinung desselben ist, bedingt durch eben jene Formen, die a priori im menschlichen Intellekt (d. h. Gehirn) liegen, daher sie auch nichts als Erscheinungen enthalten kann.

Kant gelangte zwar nicht zu der Erkenntniß, daß die Erscheinung die Welt als Vorstellung und das Ding an sich der Wille sei. Aber er zeigte, daß die erscheinende Welt ebenso sehr durch das Subjekt, wie durch das Objekt bedingt sei, und indem er die allgemeinsten Formen ihrer Erscheinung, d. i. der Vorstellung, isolirte, that er dar, daß man diese Formen nicht nur vom Objekt, sondern ebenso wohl auch vom Subjekt ausgehend erkenne und ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit nach übersehe, weil sie eigentlich zwischen Objekt und Subjekt die beiden gemeinsame Gränze sind, und er schloß, daß man durch das Verfolgen dieser Gränze weder ins Innere des Objekts noch des Subjekts eindringe, folglich nie das Wesen der Welt, das Ding an sich erkenne.

Er leitete das Ding an sich nicht auf die rechte Art ab, wie ich bald zeigen werde, sondern mittelst einer Inkonsequenz, die er durch häufige und unwiderstehliche Angriffe auf diesen Haupttheil seiner Lehre büßen mußte. Er erkannte nicht direkt im Willen das Ding an sich; allein er that einen großen, bahnbrechenden Schritt zu dieser Erkenntniß, indem er die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz ver-

ſchieden und nicht abhängig von den Geſetzen der Erſcheinung, noch dieſen gemäß je erklärbar, ſondern als etwas, welches das Ding an ſich unmittelbar berühre, darſtellte: dieſes iſt der zweite Hauptgeſichtspunkt für ſein Verdienſt.

Als den dritten können wir anſehen den völligen Umſturz der Scholaſtiſchen Philoſophie, mit welchem Namen ich hier im Allgemeinen die ganze vom Kirchenvater Auguſtinus anfangende und dicht vor Kant ſchließende Periode bezeichnen möchte. Denn der Hauptcharakter der Scholaſtik iſt doch wohl der von Tennemann ſehr richtig angegebene, die Vormundſchaft der herrſchenden Landesreligion über die Philoſophie, welcher eigentlich nichts übrig blieb, als die ihr von jener vorgeſchriebenen Hauptdogmen zu beweiſen und auszuſchmücken: die eigentlichen Scholaſtiker, bis Suarez, geſtehen dies unverholen: die folgenden Philoſophen thun es mehr unbewußt, oder doch nicht eingeſtändlich. Man läßt die Scholaſtiſche Philoſophie nur bis etwan hundert Jahre vor Carteſius gehen und dann mit dieſem eine ganz neue Epoche des freien, von aller poſitiven Glaubenslehre unabhängigen Forſchens anfangen; allein ein ſolches iſt in der That dem Carteſius und ſeinen Nachfolgern*) nicht beizulegen, ſondern nur ein Schein

*) Bruno und Spinoza ſind hier ganz auszunehmen. Sie ſtehen jeder für ſich und allein, und gehören weder ihrem Jahrhundert noch ihrem Welttheil an, welche dem einen mit dem Tode, dem andern mit Verfolgung und Schimpf lohnten. Ihr kümmerliches Daſeyn und Sterben in dieſem Occident gleicht dem einer tropiſchen Pflanze in Europa. Ihre wahre Geiſtesheimath waren die Ufer der heiligen Ganga: dort hätten ſie ein ruhiges und geehrtes Leben geführt, unter ähnlich Geſinnten. — Bruno drückt in folgenden Verſen, mit denen er das Buch della causa principio ed uno, für welches ihm der Scheiterhaufen ward, eröffnet, deutlich und ſchön aus, wie einſam er ſich in ſeinem Jahrhundert fühlte, und zeigt zugleich eine Ahndung ſeines Schickſals, welche ihn zaudern ließ ſeine Sache vorzutragen, bis jener in edlen Geiſtern ſo ſtarke Trieb zur Mittheilung des für wahr Erkannten überwand:

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;
Seclo haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Adtolle in clarum, noster Olympe, Jovem.

Wer dieſe ſeine Hauptſchrift, wie auch ſeine übrigen, früher ſo ſeltenen, jetzt, durch eine Deutſche Ausgabe, Jedem zugänglichen Italiäniſchen Schriften

davon und allenfalls ein Streben danach. Carteſius war ein höchſt ausgezeichneter Geiſt, und hat, wenn man ſeine Zeit berückſichtigt, ſehr viel geleiſtet. Setzt man aber dieſe Rückſicht bei Seite, und mißt ihn nach der ihm nachgerühmten Befreiung des Denkens von allen Feſſeln und Anhebung einer neuen Periode des unbefangenen eigenen Forſchens; ſo muß man finden, daß er mit ſeiner des rechten Ernſtes noch entbehrenden und daher ſo ſchnell und ſo ſchlecht ſich wieder gebenden Skepſis, zwar die Miene macht, als ob er alle Feſſeln früh eingeimpfter, der Zeit und der Nation angehörender Meinungen, mit einem Male abwerfen wollte, es aber bloß zum Schein auf einen Augenblick thut, um ſie ſogleich wieder aufzunehmen und deſto feſter zu halten; und ebenſo alle ſeine Nachfolger bis auf Kant. Sehr anwendbar auf einen freien Selbſtdenker dieſes Schlages iſt daher Goethe's Vers:

„Er ſcheint mir, mit Verlaub von Ewr Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend ſpringt —
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen ſingt.“ —

Kant hatte Gründe, die Miene zu machen, als ob er es auch nur ſo meinte. Aber aus dem vorgeblichen Sprunge, der zugeſtanden war, weil man ſchon wußte, daß er ins Gras zurückführt, ward diesmal ein Flug, und jetzt haben, die unten ſtehen, nur das Nachſehen und können nicht mehr ihn wieder einfangen.

Kant alſo wagte es, aus ſeiner Lehre die Unbeweisbarkeit aller jener vorgeblich ſo oft bewieſenen Dogmen darzuthun. Die ſpekulative Theologie und die mit ihr zuſammenhängende rationale Pſychologie empfingen von ihm den Todesſtreich. Seitdem ſind ſie aus der Deutſchen Philoſophie verſchwunden, und man darf

---

lieſt, wird mit mir finden, daß unter allen Philoſophen er allein dem Platon in etwas ſich nähert, in Hinſicht auf die ſtarke Beigabe poetiſcher Kraft und Richtung neben der philoſophiſchen, und ſolche eben auch beſonders dramatiſch zeigt. Das zarte, geiſtige, denkende Weſen, als welches er uns aus dieſer ſeiner Schrift entgegentritt, denke man ſich unter den Händen roher, wüthender Pfaffen als ſeiner Richter und Henker, und danke der Zeit, die ein helleres und milderes Jahrhundert herbeiführte, ſo daß die Nachwelt, deren Fluch jene teufliſchen Fanatiker treffen ſollte, jetzt ſchon die Mitwelt iſt.

sich nicht dadurch irre machen lassen, daß hie und da das Wort beibehalten wird, nachdem man die Sache aufgegeben, oder daß irgend ein armsäliger Philosophieprofessor die Furcht seines Herrn vor Augen hat und Wahrheit Wahrheit seyn läßt. Die Größe dieses Verdienstes Kants kann nur Der ermessen, welcher den nachtheiligen Einfluß jener Begriffe auf Naturwissenschaft, wie auf Philosophie, in allen, selbst den besten Schriftstellern des 17. und 18. Jahrhunderts beachtet hat. In den Deutschen naturwissenschaftlichen Schriften ist die seit Kant eingetretene Veränderung des Tones und des metaphysischen Hintergrundes auffallend: vor ihm stand es damit, wie noch jetzt in England. — Dieses Verdienst Kants hängt damit zusammen, daß das besinnungslose Nachgehen den Gesetzen der Erscheinung, das Erheben derselben zu ewigen Wahrheiten und dadurch der flüchtigen Erscheinung zum eigentlichen Wesen der Welt, kurz, der in seinem Wahn durch keine Besinnung gestörte Realismus in aller vorhergegangenen Philosophie der alten, der mittleren und der neueren Zeit durchaus herrschend gewesen war. Berkeley, der, wie vor ihm auch schon Malebranche, das Einseitige, ja Falsche desselben erkannt hatte, vermochte nicht ihn umzustoßen, weil sein Angriff sich auf einen Punkt beschränkte. Kanten also war es vorbehalten, der idealistischen Grundansicht, welche im ganzen nicht islamisirten Asien, und zwar wesentlich, sogar die der Religion ist, in Europa wenigstens in der Philosophie zur Herrschaft zu verhelfen. Vor Kant also waren wir in der Zeit; jetzt ist die Zeit in uns, u. s. f.

Auch die Ethik war von jener realistischen Philosophie nach den Gesetzen der Erscheinung, die sie für absolute, auch vom Dinge an sich geltende hielt, behandelt worden, und daher bald auf Glückseligkeitslehre, bald auf den Willen des Weltschöpfers, zuletzt auf den Begriff der Vollkommenheit gegründet, welcher an und für sich ganz leer und inhaltslos ist, da er eine bloße Relation bezeichnet, die erst von den Dingen, auf welche sie angewandt wird, Bedeutung erhält, indem „vollkommen seyn" nichts weiter heißt als „irgend einem dabei vorausgesetzten und gegebenen Begriff entsprechen", der also vorher aufgestellt seyn muß, und ohne welchen die Vollkommenheit eine unbenannte Zahl ist und folglich allein ausgesprochen gar nichts sagt. Will man nun

aber etwan dabei den Begriff der „Menschheit" zur stillschweigenden Voraussetzung machen und demnach zum Moralprincip setzen nach vollkommener Menschheit zu streben; so sagt man damit eben nur: „Die Menschen sollen seyn wie sie seyn sollen" — und ist so klug wie zuvor. „Vollkommen" nämlich ist beinahe nur das Synonym von „vollzählig", indem es besagt, daß in einem gegebenen Fall, oder Individuo, alle die Prädikate, welche im Begriff seiner Gattung liegen, vertreten, also wirklich vorhanden sind. Daher ist der Begriff der „Vollkommenheit", wenn schlechthin und in abstracto gebraucht, ein gedankenleeres Wort, und ebenso das Gerede vom „allervollkommensten Wesen" u. dgl. m. Das Alles ist bloßer Wortkram. Nichtsdestoweniger war im vorigen Jahrhundert dieser Begriff von Vollkommenheit und Unvollkommenheit eine kurrente Münze geworden; ja, er war die Angel, um welche sich fast alles Moralisiren und selbst Theologisiren drehte. Jeder führte ihn im Munde, so daß zuletzt ein wahrer Unfug damit getrieben wurde. Selbst die besten Schriftsteller der Zeit, z. B. Lessingen, sehen wir auf das Beklagenswertheste in den Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten verstrickt und sich damit herumschlagen. Dabei mußte doch jeder irgend denkende Kopf wenigstens dunkel fühlen, daß dieser Begriff ohne allen positiven Gehalt ist, indem er, wie ein algebraisches Zeichen, ein bloßes Verhältniß in abstracto andeutet. — Kant, wie schon gesagt, sonderte die unleugbare große ethische Bedeutsamkeit der Handlungen ganz ab von der Erscheinung und deren Gesetzen, und zeigte jene als unmittelbar das Ding an sich, das innerste Wesen der Welt betreffend, wogegen diese, d. h. Zeit und Raum, und Alles, was sie erfüllt und in ihnen nach dem Kausalgesetz sich ordnet, als bestand- und wesenloser Traum anzusehen sind.

Dieses Wenige und keineswegs den Gegenstand Erschöpfende mag hinreichen als Zeugniß meiner Anerkennung der großen Verdienste Kants, hier abgelegt zu meiner eigenen Befriedigung, und weil die Gerechtigkeit forderte jene Verdienste Jedem ins Gedächtniß zurückzurufen, der mir in der nachsichtslosen Aufdeckung seiner Fehler, zu welcher ich jetzt schreite, folgen will.

Daß Kants große Leiſtungen auch von großen Fehlern begleitet ſeyn mußten, läßt ſich ſchon bloß hiſtoriſch ermeſſen, daraus, daß, obwohl er die größte Revolution in der Philoſophie bewirkte, und der Scholaſtik, die, im angegebenen weitern Sinn verſtanden, vierzehn Jahrhunderte gedauert hatte, ein Ende machte, um nun wirklich eine ganz neue dritte Weltepoche der Philoſophie zu beginnen; doch der unmittelbare Erfolg ſeines Auftretens faſt nur negativ, nicht poſitiv war, indem, weil er nicht ein vollſtändiges neues Syſtem aufſtellte, an welches ſeine Anhänger nur irgend einen Zeitraum hindurch ſich hätten halten können, Alle zwar merkten, es ſei etwas ſehr Großes geſchehen, aber doch keiner recht wußte was. Sie ſahen wohl ein, daß die ganze bisherige Philoſophie ein fruchtloſes Träumen geweſen, aus dem jetzt die neue Zeit erwachte; aber woran ſie ſich nun halten ſollten, wußten ſie nicht. Eine große Leere, ein großes Bedürfniß war eingetreten: die allgemeine Aufmerkſamkeit, ſelbſt des größern Publikums, war erregt. Hiedurch veranlaßt, nicht aber vom innern Triebe und Gefühl der Kraft (die ſich auch im ungünſtigſten Zeitpunkt äußern, wie bei Spinoza) gedrungen, machten Männer ohne alle auszeichnende Talente mannigfaltige, ſchwache, ungereimte, ja mitunter tolle Verſuche, denen das nun einmal aufgeregte Publikum doch ſeine Aufmerkſamkeit ſchenkte und mit großer Geduld, wie ſie nur in Deutſchland zu finden, lange ſein Ohr lieh.

Wie hier, muß es einſt in der Natur hergegangen ſeyn, als eine große Revolution die ganze Oberfläche der Erde geändert, Meer und Land ihre Stellen gewechſelt hatten und der Plan zu einer neuen Schöpfung geebnet war. Da währte es lange, ehe die Natur eine neue Reihe dauernder, jede mit ſich und mit den übrigen harmonirender Formen herausbringen konnte: ſeltſame monſtröſe Organiſationen traten hervor, die mit ſich ſelbſt und untereinander disharmonirend, nicht lange beſtehen konnten, aber deren noch jetzt vorhandene Reſte es eben ſind, die das Andenken jenes Schwankens und Verſuchens der ſich neu geſtaltenden Natur auf uns gebracht haben. — Daß nun in der Philoſophie eine jener ganz ähnliche Kriſis und ein Zeitalter der ungeheuren Ausgeburten durch Kant herbeigeführt wurde, wie wir Alle wiſſen, läßt ſchon ſchließen, daß ſein Ver-

dienst nicht vollkommen, sondern mit großen Mängeln behaftet, negativ und einseitig gewesen seyn müsse. Diesen Mängeln wollen wir jetzt nachspüren.

Zuvörderst wollen wir den Grundgedanken, in welchem die Absicht der ganzen Kritik der reinen Vernunft liegt, uns deutlich machen und ihn prüfen. — Kant stellte sich auf den Standpunkt seiner Vorgänger, der dogmatischen Philosophen, und gieng demgemäß mit ihnen von folgenden Voraussetzungen aus. 1) Metaphysik ist Wissenschaft von Demjenigen, was jenseit der Möglichkeit aller Erfahrung liegt. — 2) Ein solches kann nimmermehr gefunden werden nach Grundsätzen, die selbst erst aus der Erfahrung geschöpft sind (Prolegomena, §. 1); sondern nur Das, was wir *vor*, also unabhängig *von* aller Erfahrung wissen, kann weiter reichen, als mögliche Erfahrung. — 3) In unserer Vernunft sind wirklich einige Grundsätze der Art anzutreffen: man begreift sie unter dem Namen Erkenntnisse aus reiner Vernunft. — Soweit geht Kant mit seinen Vorgängern zusammen; hier aber trennt er sich von ihnen. Sie sagen: „Diese Grundsätze, oder Erkenntnisse aus reiner Vernunft, sind Ausdrücke der absoluten Möglichkeit der Dinge, aeternae veritates, Quellen der Ontologie: sie stehen über der Weltordnung, wie das Fatum über den Göttern der Alten stand." Kant sagt: es sind bloße Formen unsers Intellekts, Gesetze, nicht des Daseyns der Dinge, sondern unserer Vorstellungen von ihnen, gelten daher bloß für unsere Auffassung der Dinge, und können demnach nicht über die Möglichkeit der Erfahrung, worauf es, laut Art. 1, abgesehen war, hinausreichen. Denn gerade die Apriorität dieser Erkenntnißformen, da sie nur auf dem subjektiven Ursprung derselben beruhen kann, schneidet uns die Erkenntniß des Wesens an sich der Dinge auf immer ab und beschränkt uns auf eine Welt von bloßen Erscheinungen, so daß wir nicht ein Mal a priori, geschweige a posteriori, die Dinge erkennen können, wie sie an sich selbst seyn mögen. Demnach ist Metaphysik unmöglich, und an ihre Stelle tritt Kritik der reinen Vernunft. Dem alten Dogmatismus gegenüber ist hier Kant völlig siegreich; daher haben alle

seitdem aufgetretenen dogmatischen Versuche ganz andere Wege einschlagen müssen, als die früheren: auf die Berechtigung des meinigen werde ich, der ausgesprochenen Absicht gegenwärtiger Kritik gemäß, jetzt hinleiten. Nämlich bei genauerer Prüfung obiger Argumentation wird man eingestehen müssen, daß die allererste Grundannahme derselben eine petitio principii ist; sie liegt in dem (besonders Prolegomena, §. 1, deutlich aufgestellten) Satz: „Die Quelle der Metaphysik darf durchaus nicht empirisch seyn, ihre Grundsätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer noch äußerer, genommen seyn." Zur Begründung dieser Kardinal-Behauptung wird jedoch gar nichts angeführt, als das etymologische Argument aus dem Worte Metaphysik. In Wahrheit aber verhält sich die Sache so: Die Welt und unser eigenes Daseyn stellt sich uns nothwendig als ein Räthsel dar. Nun wird ohne Weiteres angenommen, daß die Lösung dieses Räthsels nicht aus dem gründlichen Verständniß der Welt selbst hervorgehen könne, sondern gesucht werden müsse in etwas von der Welt gänzlich Verschiedenem (denn das heißt „über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus"); und daß von jener Lösung Alles ausgeschlossen werden müsse, wovon wir irgendwie unmittelbare Kenntniß (denn das heißt mögliche Erfahrung, sowohl innere, wie äußere) haben können; dieselbe vielmehr nur in Dem gesucht werden müsse, wozu wir bloß mittelbar, nämlich mittelst Schlüssen aus allgemeinen Sätzen a priori, gelangen können. Nachdem man auf diese Art die Hauptquelle aller Erkenntniß ausgeschlossen und den geraden Weg zur Wahrheit sich versperrt hatte, darf man sich nicht wundern, daß die dogmatischen Versuche mißglückten und Kant die Nothwendigkeit dieses Mißglückens darthun konnte: denn man hatte zum voraus Metaphysik und Erkenntniß a priori als identisch angenommen. Dazu hätte man aber vorher beweisen müssen, daß der Stoff zur Lösung des Räthsels der Welt schlechterdings nicht in ihr selbst enthalten seyn könne, sondern nur außerhalb der Welt zu suchen sei, in etwas, dahin man nur am Leitfaden jener uns a priori bewußten Formen gelangen könne. So lange aber Dies nicht bewiesen ist, haben wir keinen Grund, uns, bei der wichtigsten und schwierigsten aller Aufgaben, die inhaltsreichsten aller Erkenntnißquellen, innere und äußere Erfahrung, zu verstopfen, um allein

mit inhaltsleeren Formen zu operiren. Ich sage daher, daß die Lösung des Räthsels der Welt aus dem Verständniß der Welt selbst hervorgehen muß; daß also die Aufgabe der Metaphysik nicht ist, die Erfahrung, in der die Welt dasteht, zu überfliegen, sondern sie von Grund aus zu verstehen, indem Erfahrung, äußere und innere, allerdings die Hauptquelle aller Erkenntniß ist; daß daher nur durch die gehörige und am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äußern Erfahrung an die innere, und dadurch zu Stande gebrachte Verbindung dieser zwei so heterogenen Erkenntnißquellen, die Lösung des Räthsels der Welt möglich ist; wiewohl auch so nur innerhalb gewisser Schranken, die von unserer endlichen Natur unzertrennlich sind, mithin so, daß wir zum richtigen Verständniß der Welt selbst gelangen, ohne jedoch eine abgeschlossene und alle ferneren Probleme aufhebende Erklärung ihres Daseyns zu erreichen. Mithin est quadam prodire tenus, und mein Weg liegt in der Mitte zwischen der Allwissenheitslehre der frühern Dogmatik und der Verzweiflung der Kantischen Kritik. Die von Kant entdeckten, wichtigen Wahrheiten aber, durch welche die früheren metaphysischen Systeme umgestoßen wurden, haben dem meinigen Data und Material geliefert. Man vergleiche was ich Kap. 17 des zweiten Bandes über meine Methode gesagt habe. — Soviel über den Kantischen Grundgedanken: jetzt wollen wir die Ausführung und das Einzelne betrachten.

Kants Stil trägt durchweg das Gepräge eines überlegenen Geistes, ächter, fester Eigenthümlichkeit und ganz ungewöhnlicher Denkkraft; der Charakter desselben läßt sich vielleicht treffend bezeichnen als eine glänzende Trockenheit, vermöge welcher er die Begriffe mit großer Sicherheit fest zu fassen und herauszugreifen, dann sie mit größter Freiheit hin- und herzuwerfen vermag, zum Erstaunen des Lesers. Dieselbe glänzende Trockenheit finde ich im Stil des Aristoteles wieder, obwohl dieser viel einfacher ist. — Dennoch ist Kants Vortrag oft undeutlich, unbestimmt, ungenügend und bisweilen dunkel. Allerdings ist dieses Letztere zum Theil durch die Schwierigkeit des Gegenstandes und

die Tiefe der Gedanken zu entſchuldigen; aber wer ſich ſelber bis auf den Grund klar iſt und ganz deutlich weiß, was er denkt und will, der wird nie undeutlich ſchreiben, wird nie ſchwankende, unbeſtimmte Begriffe aufſtellen und zur Bezeichnung derſelben aus fremden Sprachen höchſt ſchwierige komplicirte Ausdrücke zuſammenſuchen, um ſolche nachher fortwährend zu gebrauchen, wie Kant aus der ältern, ſogar ſcholaſtiſchen Philoſophie Worte und Formeln nahm, die er zu ſeinen Zwecken miteinander verband, wie z. B. „transſcendentale ſynthetiſche Einheit der Apperception", und überhaupt „Einheit der Syntheſis" allemal geſetzt, wo „Vereinigung" ganz allein ausreichte. Ein Solcher wird ferner nicht das ſchon einmal Erklärte immer wieder von Neuem erklären, wie Kant es z. B. macht mit dem Verſtande, den Kategorien, der Erfahrung und anderen Hauptbegriffen. Ein Solcher wird überhaupt nicht ſich unabläſſig wiederholen und dabei doch, in jeder neuen Darſtellung des hundert Mal dageweſenen Gedankens, ihm wieder gerade dieſelben dunkeln Stellen laſſen; ſondern er wird einmal deutlich, gründlich, erſchöpfend ſeine Meinung ſagen, und dabei es bewenden laſſen. Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam, ſagt Carteſius in ſeinem fünften Briefe. Aber der größte Nachtheil, den Kants ſtellenweiſe dunkler Vortrag gehabt hat, iſt, daß er als exemplar vitiis imitabile wirkte, ja, zu verderblicher Autoriſation mißdeutet wurde. Das Publikum war genöthigt worden einzuſehen, daß das Dunkle nicht immer ſinnlos iſt: ſogleich flüchtete ſich das Sinnloſe hinter den dunkeln Vortrag. Fichte war der Erſte, der dies neue Privilegium ergriff und ſtark benutzte; Schelling that es ihm darin wenigſtens gleich, und ein Heer hungeriger Skribenten ohne Geiſt und ohne Redlichkeit überbot bald Beide. Jedoch die größte Frechheit im Auftiſchen baaren Unſinns, im Zuſammenſchmieren ſinnleerer, raſender Wortgeflechte, wie man ſie bis dahin nur in Tollhäuſern vernommen hatte, trat endlich im Hegel auf und wurde das Werkzeug der plumpeſten allgemeinen Myſtifikation, die je geweſen, mit einem Erfolg, welcher der Nachwelt fabelhaft erſcheinen und ein Denkmal Deutſcher Niaiſerie bleiben wird. Vergeblich ſchrieb unterdeſſen Jean Paul ſeinen ſchönen Paragraphen „höhere Würdigung des philoſophiſchen Tollſeyns auf

dem Katheder und des dichterischen auf dem Theater" (ästhetische Nachschule); denn vergeblich hatte schon Goethe gesagt:

„So schwätzt und lehrt man ungestört,
Wer mag sich mit den Narr'n befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen."

Doch kehren wir zu Kant zurück. Man kann nicht umhin einzugestehen, daß ihm die antike, grandiose Einfalt, daß ihm Naivetät, ingénuité, candeur, gänzlich abgeht. Seine Philosophie hat keine Analogie mit der Griechischen Baukunst, welche große, einfache, dem Blick sich auf einmal offenbarende Verhältnisse darbietet: vielmehr erinnert sie sehr stark an die Gothische Bauart. Denn eine ganz individuelle Eigenthümlichkeit des Geistes Kants ist ein sonderbares Wohlgefallen an der Symmetrie, welche die bunte Vielheit liebt, um sie zu ordnen und die Ordnung in Unterordnungen zu wiederholen, und so immerfort, gerade wie an den Gothischen Kirchen. Ja er treibt dies bisweilen bis zur Spielerei, wobei er, jener Neigung zu Liebe, so weit geht, der Wahrheit offenbare Gewalt anzuthun und mit ihr zu verfahren, wie mit der Natur die altfränkischen Gärtner, deren Werk symmetrische Alleen, Quadrate und Triangel, pyramidalische und kugelförmige Bäume und zu regelmäßigen Kurven gewundene Hecken sind. Ich will dies mit Thatsachen belegen.

Nachdem er Raum und Zeit isolirt abgehandelt, dann diese ganze, Raum und Zeit füllende Welt der Anschauung, in der wir leben und sind, abgefertigt hat mit den nichtssagenden Worten „der empirische Inhalt der Anschauung wird uns gegeben", — gelangt er sofort, mit einem Sprunge, zur logischen Grundlage seiner ganzen Philosophie, zur Tafel der Urtheile. Aus dieser deducirt er ein richtiges Dutzend Kategorien, symmetrisch unter vier Titeln abgesteckt, welche späterhin das furchtbare Bett des Prokrustes werden, in welches er alle Dinge der Welt und Alles was im Menschen vorgeht gewaltsam hineinzwängt, keine Gewaltthätigkeit scheuend und kein Sophisma verschmähend, um nur die Symmetrie jener Tafel überall wiederholen zu können. Das Erste, was aus ihr symmetrisch abgeleitet wird, ist die reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft: nämlich Axiome der Anschauung,

Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Von diesen Grundsätzen sind die beiden ersten einfach; die beiden letzteren aber treiben symmetrisch jeder drei Sprößlinge. Die bloßen Kategorien waren was er Begriffe nennt; diese Grundsätze der Naturwissenschaft sind aber Urtheile. Zufolge seines obersten Leitfadens zu aller Weisheit, nämlich der Symmetrie, ist jetzt an den Schlüssen die Reihe sich fruchtbar zu erweisen, und zwar thun sie dies wieder symmetrisch und taktmäßig. Denn, wie durch Anwendung der Kategorien auf die Sinnlichkeit, für den Verstand die Erfahrung, sammt ihren Grundsätzen a priori, erwuchs; ebenso entstehen durch Anwendung der Schlüsse auf die Kategorien, welches Geschäft die Vernunft, nach ihrem angeblichen Princip das Unbedingte zu suchen, verrichtet, die Ideen der Vernunft. Dieses geht nun so vor sich: die drei Kategorien der Relation geben drei allein mögliche Arten von Obersätzen zu Schlüssen, welche letztere demgemäß ebenfalls in drei Arten zerfallen, jede von welchen als ein Ei anzusehen ist, aus dem die Vernunft eine Idee brütet: nämlich aus der kategorischen Schlußart die Idee der Seele, aus der hypothetischen die Idee der Welt, und aus der disjunktiven die Idee von Gott. In der mittelsten, der Idee der Welt, wiederholt sich nun noch einmal die Symmetrie der Kategorientafel, indem ihre vier Titel vier Thesen hervorbringen, von denen jede ihre Antithese zum symmetrischen Pendant hat.

Wir zollen zwar der wirklich höchst scharfsinnigen Kombination, welche dies zierliche Gebäude hervorrief, unsere Bewunderung; werden aber weiterhin dasselbe in seinem Fundament und in seinen Theilen gründlich untersuchen. — Doch müssen folgende Betrachtungen vorangeschickt werden.

Es ist zum Erstaunen, wie Kant, ohne sich weiter zu besinnen, seinen Weg verfolgt, seiner Symmetrie nachgehend, nach ihr Alles ordnend, ohne jemals einen der so behandelten Gegenstände für sich in Betracht zu nehmen. Ich will mich näher erklären. Nachdem er die intuitive Erkenntniß bloß in der Mathe-

matik in Betrachtung nimmt, vernachlässigt er die übrige anschauliche Erkenntniß, in der die Welt vor uns liegt, gänzlich, und hält sich allein an das abstrakte Denken, welches doch alle Bedeutung und Werth erst von der anschaulichen Welt empfängt, die unendlich bedeutsamer, allgemeiner, gehaltreicher ist, als der abstrakte Theil unserer Erkenntniß. Ja, er hat, und dies ist ein Hauptpunkt, nirgends die anschauliche und die abstrakte Erkenntniß deutlich unterschieden, und eben dadurch, wie wir hernach sehen werden, sich in unauflösliche Widersprüche mit sich selbst verwickelt. — Nachdem er die ganze Sinnenwelt abgefertigt hat mit dem Nichtssagenden „sie ist gegeben", macht er nun, wie gesagt, die logische Tafel der Urtheile zum Grundstein seines Gebäudes. Aber hier besinnt er sich auch nicht einen Augenblick über Das, was jetzt eigentlich vor ihm liegt. Diese Formen der Urtheile sind ja Worte und Wortverbindungen. Es sollte doch zuerst gefragt werden, was diese unmittelbar bezeichnen: es hätte sich gefunden, daß dies Begriffe sind. Die nächste Frage wäre dann gewesen nach dem Wesen der Begriffe. Aus ihrer Beantwortung hätte sich ergeben, welches Verhältniß diese zu den anschaulichen Vorstellungen, in denen die Welt dasteht, haben: da wäre Anschauung und Reflexion auseinandergetreten. Nicht bloß wie die reine und nur formale Anschauung a priori, sondern auch wie ihr Gehalt, die empirische Anschauung, ins Bewußtseyn kommt, hätte nun untersucht werden müssen. Dann aber hätte sich gezeigt, welchen Antheil hieran der Verstand hat, also auch überhaupt was der Verstand und was dagegen eigentlich die Vernunft sei, deren Kritik hier geschrieben wird. Es ist höchst auffallend, daß er dieses Letztere auch nicht ein einziges Mal ordentlich und genügend bestimmt; sondern er giebt nur gelegentlich und wie der jedesmalige Zusammenhang es fordert, unvollständige und unrichtige Erklärungen von ihr; ganz im Widerspruch mit der oben beigebrachten Regel des Carteſius*).

*) Hier sei bemerkt, daß ich die „Kritik der reinen Vernunft" überall nach der Seitenzahl der ersten Auflage citire, da in der Rosenkranzischen Ausgabe der gesammten Werke diese Seitenzahl durchgängig beigegeben ist: außerdem füge ich, mit vorgesetzter V, die Seitenzahl der fünften Auflage hinzu; dieser sind alle übrigen, von der zweiten an, gleichlautend, also auch wohl in der Seitenzahl.

z. B. S. 11; V, 24, der „Kritik der reinen Vernunft“ iſt ſie das Vermögen der Principien a priori; S. 299; V, 356, heißt es abermals, die Vernunft ſei das Vermögen der Principien und ſie wird dem Verſtande entgegengeſetzt, als welcher das Vermögen der Regeln ſei! Nun ſollte man denken, zwiſchen Principien und Regeln müſſe ein himmelweiter Unterſchied ſeyn, da er berechtigt, für jede derſelben ein beſonderes Erkenntnißvermögen anzunehmen. Allein dieſer große Unterſchied ſoll bloß darin liegen, daß was aus der reinen Anſchauung, oder durch die Formen des Verſtandes, a priori erkannt wird, eine Regel ſei, und nur was aus bloßen Begriffen a priori hervorgeht, ein Princip. Auf dieſe willkürliche und unſtatthafte Unterſcheidung werden wir nachher bei der Dialektik zurückkommen. S. 330; V, 386, iſt die Vernunft das Vermögen zu ſchließen: das bloße Urtheilen erklärt er öfter (S. 69; V, 94) für das Geſchäft des Verſtandes. Damit ſagt er nun aber eigentlich: Urtheilen iſt das Geſchäft des Verſtandes, ſo lange der Grund des Urtheils empiriſch, transſcendental, oder metalogiſch iſt (Abhandlung über den Satz vom Grund, §. 31, 32, 33); iſt er aber logiſch, als worin der Schluß beſteht, ſo agirt hier ein ganz beſonderes, viel vorzüglicheres Erkenntnißvermögen, die Vernunft. Ja, was noch mehr iſt, S. 303; V, 360, wird auseinandergeſetzt, daß die unmittelbaren Folgerungen aus einem Satze noch Sache des Verſtandes wären, und nur die, wo ein vermittelnder Begriff gebraucht wird, von der Vernunft verrichtet würden; und als Beiſpiel wird angeführt, aus dem Satz: „Alle Menſchen ſind ſterblich“, ſei die Folgerung: „Einige Sterbliche ſind Menſchen“ noch durch den bloßen Verſtand gezogen; hingegen dieſe: „Alle Gelehrte ſind ſterblich“ erfordere ein ganz anderes und viel vorzüglicheres Vermögen, die Vernunft. Wie war es möglich, daß ein großer Denker ſo etwas vorbringen konnte! S. 553; V, 581, iſt mit einem Male die Vernunft die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen. S. 614; V, 642, beſteht ſie darin, daß wir von unſeren Behauptungen Rechenſchaft geben können: S. 643, 644; V, 671, 672, darin, daß ſie die Begriffe des Verſtandes zu Ideen vereinigt, wie der Verſtand das Mannigfaltige der Objekte zu Begriffen. S. 646; V, 674, iſt ſie nichts Anderes, als das Vermögen das Beſondere aus dem Allgemeinen abzuleiten.

Der Verſtand wird ebenfalls immer wieder von Neuem erklärt: an ſieben Stellen der „Kritik der reinen Vernunft", S. 51; V, 75, iſt er das Vermögen, Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen. S. 69; V, 94, das Vermögen zu urtheilen, d. h. zu denken, d. h. durch Begriffe zu erkennen. S. 137, fünfte Auflage, im Allgemeinen das Vermögen der Erkenntniſſe. S. 132; V, 171, das Vermögen der Regeln. S. 158; V, 197, aber wird geſagt: „er iſt nicht nur das Vermögen der Regeln, ſondern der Quell der Grundſätze, nach welchem alles unter Regeln ſteht"; und dennoch ward er oben der Vernunft entgegengeſetzt, weil dieſe allein das Vermögen der Principien wäre. S. 160; V, 199, iſt der Verſtand das Vermögen der Begriffe: S. 302; V, 359, aber das Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln.

Die von mir aufgeſtellten, feſten, ſcharfen, beſtimmten, einfachen und mit dem Sprachgebrauch aller Völker und Zeiten ſtets übereinkommenden Erklärungen jener zwei Erkenntnißvermögen werde ich nicht nöthig haben gegen ſolche (obwohl ſie von Kant ausgehen) wahrhaft konfuſe und grundloſe Reden darüber zu vertheidigen. Ich habe dieſe nur angeführt als Belege meines Vorwurfs, daß Kant ſein ſymmetriſches, logiſches Syſtem verfolgt, ohne ſich über den Gegenſtand, den er ſo behandelt, genugſam zu beſinnen.

Hätte nun Kant, wie ich oben ſagte, ernſtlich unterſucht, inwiefern zwei ſolche verſchiedene Erkenntnißvermögen, davon eines das Unterſcheidende der Menſchheit iſt, ſich zu erkennen geben, und was, gemäß dem Sprachgebrauch aller Völker und aller Philoſophen, Vernunft und Verſtand heiße; ſo hätte er auch nie, ohne weitere Autorität, als den in ganz anderem Sinne gebrauchten intellectus theoreticus und practicus der Scholaſtiker, die Vernunft in eine theoretiſche und praktiſche zerfällt, und letztere zur Quelle des tugendhaften Handelns gemacht. Ebenſo, bevor Kant Verſtandesbegriffe (worunter er theils ſeine Kategorien, theils alle Gemeinbegriffe verſteht) und Vernunftbegriffe (ſeine ſogenannten Ideen) ſo ſorgfältig ſonderte und beide zum Material ſeiner Philoſophie machte, die größtentheils nur von der Gültigkeit, Anwendung, Urſprung aller dieſer Begriffe handelt; — zuvor, ſage ich, hätte er doch wahrlich unterſuchen ſollen, was

denn überhaupt ein Begriff sei. Allein auch diese so nothwendige Untersuchung ist leider ganz unterblieben; was viel beigetragen hat zu der heillosen Vermischung intuitiver und abstrakter Erkenntniß, die ich bald nachweisen werde. — Der selbe Mangel an hinlänglichem Besinnen, mit welchem er die Fragen übergieng: was ist Anschauung? was ist Reflexion? was Begriff? was Vernunft? was Verstand? — ließ ihn auch folgende ebenso unumgänglich nöthige Untersuchungen übergehen: was nenne ich den Gegenstand, den ich von der Vorstellung unterscheide? was ist Daseyn? was Objekt? was Subjekt? was Wahrheit, Schein, Irrthum? — Aber er verfolgt, ohne sich zu besinnen oder umzusehen, sein logisches Schema und seine Symmetrie. Die Tafel der Urtheile soll und muß der Schlüssel zu aller Weisheit seyn.

Ich habe es oben als das Hauptverdienst Kants aufgestellt, daß er die Erscheinung vom Dinge an sich unterschied, diese ganze sichtbare Welt für Erscheinung erklärte und daher den Gesetzen derselben alle Gültigkeit über die Erscheinung hinaus absprach. Es ist allerdings auffallend, daß er jene bloß relative Existenz der Erscheinung nicht aus der einfachen, so nahe liegenden, unleugbaren Wahrheit „Kein Objekt ohne Subjekt" ableitete, um so, schon an der Wurzel, das Objekt, weil es durchaus immer nur in Beziehung auf ein Subjekt da ist, als von diesem abhängig, durch dieses bedingt und daher als bloße Erscheinung, die nicht an sich, nicht unbedingt existirt, darzustellen. Jenen wichtigen Satz hatte bereits Berkeley, gegen dessen Verdienst Kant nicht gerecht ist, zum Grundstein seiner Philosophie gemacht und dadurch sich ein unsterbliches Andenken gestiftet, obwohl er selbst nicht die gehörigen Folgerungen aus jenem Satze zog und sodann theils nicht verstanden, theils nicht genugsam beachtet wurde. Ich hatte, in meiner ersten Auflage, Kants Umgehen dieses Berkeleyschen Satzes aus einer sichtbaren Scheu vor dem entschiedenen Idealismus erklärt: während ich diesen andererseits in vielen Stellen der „Kritik der reinen Vernunft" deutlich ausgesprochen fand; und hatte demnach Kanten des Widerspruchs mit sich selbst geziehen. Auch war dieser Vorwurf gegründet,

sofern man, wie es damals mein Fall war, die „Kritik der reinen Vernunft" bloß in der zweiten, oder den nach ihr abgedruckten fünf folgenden Auflagen kennt. Als ich nun aber später Kants Hauptwerk in der bereits selten gewordenen ersten Auflage las, sah ich, zu meiner großen Freude, alle jene Widersprüche verschwinden, und fand, daß Kant, wenn er gleich nicht die Formel „kein Objekt ohne Subjekt" gebraucht, doch, mit eben der Entschiedenheit wie Berkeley und ich, die in Raum und Zeit vorliegende Außenwelt für bloße Vorstellung des sie erkennenden Subjekts erklärt; daher er z. B. S. 383 daselbst ohne Rückhalt sagt: „Wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben." Aber die ganze Stelle von S. 348—392, in welcher Kant seinen entschiedenen Idealismus überaus schön und deutlich darlegt, wurde von ihm in der zweiten Auflage supprimirt und dagegen eine Menge ihr widerstreitender Aeußerungen hineingebracht. Dadurch ist denn der Text der „Kritik der reinen Vernunft", wie er vom Jahr 1787 an bis zum Jahr 1838 cirkulirt hat, ein verunstalteter und verdorbener geworden, und dieselbe ein sich selbst widersprechendes Buch gewesen, dessen Sinn eben deshalb Niemanden ganz klar und verständlich seyn konnte. Das Nähere hierüber, wie auch meine Vermuthungen über die Gründe und Schwächen, welche Kanten zu einer solchen Verunstaltung seines unsterblichen Werkes haben bewegen können, habe ich dargelegt in einem Briefe an Herrn Professor Rosenkranz, dessen Hauptstelle derselbe in seine Vorrede zum zweiten Bande der von ihm besorgten Ausgabe der sämmtlichen Werke Kants aufgenommen hat, wohin ich also hier verweise. In Folge meiner Vorstellungen nämlich hat im Jahre 1838 Herr Professor Rosenkranz sich bewogen gefunden, die „Kritik der reinen Vernunft" in ihrer ursprünglichen Gestalt wieder herzustellen, indem er sie, in besagtem zweiten Bande, nach der ersten Auflage von 1781 abdrucken ließ, wodurch er sich um die Philosophie ein unschätzbares Verdienst erworben, ja das wichtigste Werk der Deutschen Litteratur vielleicht vom Untergange gerettet hat; und dies soll man ihm nie vergessen. Aber Keiner bilde sich ein, die „Kritik der reinen Vernunft" zu kennen und einen deutlichen Begriff von Kants

Lehre zu haben, wenn er jene nur in der zweiten, oder einer der folgenden Auflagen gelesen hat; das ist schlechterdings unmöglich: denn er hat nur einen verstümmelten, verdorbenen, gewissermaaßen unächten Text gelesen. Es ist meine Pflicht, Dies hier entschieden und zu Jedermanns Warnung auszusprechen.

Mit der in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" so deutlich ausgesprochenen, entschieden idealistischen Grundansicht steht jedoch die Art, wie Kant das Ding an sich einführt, in unleugbarem Widerspruch, und ohne Zweifel ist dies der Hauptgrund, warum er in der zweiten Auflage die angegebene idealistische Hauptstelle supprimirte, und sich geradezu gegen den Berkeleyschen Idealismus erklärte, wodurch er jedoch nur Inkonsequenzen in sein Werk brachte, ohne dem Hauptgebrechen desselben abhelfen zu können. Dieses ist bekanntlich die Einführung des Dinges an sich, auf die von ihm gewählte Weise, deren Unstatthaftigkeit von G. E. Schulze im „Aenesidemus" weitläufig dargethan und bald als der unhaltbare Punkt seines Systems anerkannt wurde. Die Sache läßt sich mit sehr Wenigem deutlich machen. Kant gründet die Voraussetzung des Dinges an sich, wiewohl unter mancherlei Wendungen verdeckt, auf einen Schluß nach dem Kausalitätsgesetz, daß nämlich die empirische Anschauung, richtiger die Empfindung in unsern Sinnesorganen, von der sie ausgeht, eine äußere Ursache haben müsse. Nun aber ist, nach seiner eigenen und richtigen Entdeckung, das Gesetz der Kausalität uns a priori bekannt, folglich eine Funktion unseres Intellekts, also subjektiven Ursprungs; ferner ist die Sinnesempfindung selbst, auf welche wir hier das Kausalitätsgesetz anwenden, unleugbar subjektiv; und endlich sogar der Raum, in welchen wir mittelst dieser Anwendung die Ursache der Empfindung als Objekt versetzen, ist eine a priori gegebene, folglich subjektive Form unseres Intellekts. Mithin bleibt die ganze empirische Anschauung durchweg auf subjektivem Grund und Boden, als ein bloßer Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verschiedenes, von ihr Unabhängiges, läßt sich als ein Ding an sich hineinbringen, oder als nothwendige Voraussetzung darthun. Wirklich ist und bleibt die empirische Anschauung unsere bloße Vorstellung: es ist die Welt als Vorstellung. Zum Wesen an sich dieser können wir nur auf

dem ganz anderartigen, von mir eingeschlagenen Wege, mittelst Hinzuziehung des Selbstbewußtseyns, welches den Willen als das Ansich unserer eigenen Erscheinung kund giebt, gelangen: dann aber wird das Ding an sich ein von der Vorstellung und ihren Elementen toto genere Verschiedenes; wie ich dies ausgeführt habe.

Das, wie gesagt, früh nachgewiesene, große Gebrechen des Kantischen Systems in diesem Punkt ist ein Beleg zu dem schönen Indischen Sprichwort: „Kein Lotus ohne Stengel." Die fehlerhafte Ableitung des Dinges an sich ist hier der Stengel: jedoch auch nur die Art der Ableitung, nicht die Anerkennung eines Dinges an sich zur gegebenen Erscheinung. Auf diese letztere Weise aber mißverstand es Fichte; was er nur konnte, weil es ihm nicht um die Wahrheit zu thun war, sondern um Aufsehen, zur Beförderung seiner persönlichen Zwecke. Demnach war er dreist und gedankenlos genug, das Ding an sich ganz abzuleugnen und ein System aufzustellen, in welchem nicht, wie bei Kant, das bloß Formale der Vorstellung, sondern auch das Materiale, der gesammte Inhalt derselben, vorgeblich a priori aus dem Subjekt abgeleitet wurde. Er rechnete dabei ganz richtig auf die Urtheilslosigkeit und Niaiserie des Publikums, welches schlechte Sophismen, bloßen Hokuspokus und unsinniges Wischiwaschi für Beweise hinnahm; so daß es ihm glückte, die Aufmerksamkeit desselben von Kant auf sich zu lenken und der Deutschen Philosophie die Richtung zu geben, in welcher sie nachher von Schelling weiter geführt wurde und endlich in der unsinnigen Hegelschen Afterweisheit ihr Ziel erreichte.

Ich komme jetzt auf den schon oben berührten großen Fehler Kants zurück, daß er die anschauliche und die abstrakte Erkenntniß nicht gehörig gesondert hat, woraus eine heillose Konfusion entstanden ist, die wir jetzt näher zu betrachten haben. Hätte er die anschaulichen Vorstellungen von den bloß in abstracto gedachten Begriffen scharf getrennt, so würde er diese beiden auseinander gehalten und jedesmal gewußt haben, mit welchen von beiden er es zu thun hätte. Dies ist nun leider nicht der Fall gewesen, obgleich der Vorwurf darüber noch nicht laut geworden, also vielleicht unerwartet ist. Sein „Objekt der Erfahrung" davon er beständig redet, der eigentliche Gegenstand der Kate-

gorien, ist nicht die anschauliche Vorstellung, ist aber auch nicht der abstrakte Begriff, sondern von beiden verschieden, und doch beides zugleich, und ein völliges Unding. Denn es hat ihm, so unglaublich dies scheint, an Besonnenheit, oder aber an gutem Willen gefehlt, um hierüber mit sich selbst ins Reine zu kommen und sich und Anderen deutlich zu erklären, ob sein „Gegenstand der Erfahrung, d. h. der durch Anwendung der Kategorien zu Stande kommenden Erkenntniß", die anschauliche Vorstellung in Raum und Zeit (meine erste Klasse der Vorstellungen) ist, oder bloß der abstrakte Begriff. Ihm schwebt, so seltsam es auch ist, beständig ein Mittelding von beiden vor, und daher kommt die unsälige Verwirrung, die ich jetzt ans Licht ziehen muß: zu welchem Zweck ich die ganze Elementarlehre im Allgemeinen durchzugehen habe.

Die transscendentale Aesthetik ist ein so überaus verdienstvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweise haben so volle Ueberzeugungskraft, daß ich die Lehrsätze derselben den unumstößlichen Wahrheiten beizähle, wie sie ohne Zweifel auch zu den folgenreichsten gehören, mithin als das Seltenste auf der Welt, nämlich eine wirkliche, große Entdeckung in der Metaphysik, zu betrachten sind. Die von ihm streng bewiesene Thatsache, daß ein Theil unserer Erkenntnisse uns a priori bewußt ist, läßt gar keine andere Erklärung zu, als daß diese die Formen unseres Intellekts ausmachen: ja, dies ist weniger eine Erklärung, als eben nur der deutliche Ausdruck der Thatsache selbst. Denn a priori bedeutet nichts Anderes, als „nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, also nicht von Außen in uns gekommen". Was nun aber, ohne von Außen gekommen zu seyn, im Intellekt vorhanden ist, ist eben das ihm selbst ursprünglich Angehörige, sein eigenes Wesen. Besteht nun dies so in ihm selbst Vorhandene in der allgemeinen Art und Weise, wie alle seine Gegenstände ihm sich darstellen müssen; nun, so ist damit gesagt, daß es die Formen seines Erkennens sind, d. h. die ein für alle Mal festgestellte Art und Weise, wie er diese seine Funktion vollzieht. Demnach sind

„Erkenntnisse a priori" und „selbsteigene Formen des Intellekts" im Grunde nur zwei Ausdrücke für die selbe Sache, also gewissermaaßen Synonyma.

Von den Lehren der transscendentalen Aesthetik wüßte ich daher nichts hinwegzunehmen, nur Einiges hinzuzusetzen. Besonders nämlich ist Kant mit seinen Gedanken nicht zu Ende gekommen darin, daß er nicht die ganze Eukleidische Demonstrirmethode verwarf, nachdem er doch S. 87; V, 120, gesagt hatte, alle geometrische Erkenntniß habe aus der Anschauung unmittelbare Evidenz. Es ist höchst merkwürdig, daß sogar einer seiner Gegner, und zwar der scharfsinnigste derselben, G. E. Schulze (Kritik der theoretischen Philosophie, II, 241), den Schluß macht, daß aus Kants Lehre eine ganz andere Behandlung der Geometrie hervorgehen würde, als die wirklich übliche ist; wodurch er einen apagogischen Beweis gegen Kant zu führen vermeint, in der That aber gegen die Eukleidische Methode den Krieg anfängt, ohne es zu wissen. Ich berufe mich auf §. 15 im ersten Buch gegenwärtiger Schrift.

Nach der in der transscendentalen Aesthetik gegebenen, ausführlichen Erörterung der allgemeinen *Formen* aller Anschauung muß man erwarten, doch einige Aufklärung zu erhalten über den *Inhalt* derselben, über die Art wie die *empirische* Anschauung in unser Bewußtseyn kommt, wie die Erkenntniß dieser ganzen, für uns so realen und so wichtigen Welt in uns entsteht. Allein darüber enthält die ganze Lehre Kants eigentlich nichts weiter, als den oft wiederholten, nichtssagenden Ausdruck: „Das Empirische der Anschauung wird von Außen *gegeben*." — Dieserhalb gelangt Kant denn auch hier von den *reinen Formen der Anschauung*, durch einen Sprung, zum *Denken*, zur *transscendentalen Logik*. Gleich am Eingange derselben (Kritik der reinen Vernunft, S. 50; V, 74), wo Kant den materialen Gehalt der empirischen Anschauung zu berühren nicht umhin kann, thut er den ersten falschen Schritt, begeht das *πρωτον ψευδος*. „Unsere Erkenntniß", sagt er, „hat zwei Quellen, nämlich Receptivität der Eindrücke und Spontaneität der Begriffe: die erste ist die Fähigkeit Vorstellungen zu empfangen, die zweite die, einen Gegenstand durch diese Vorstellungen zu erkennen: durch die erste wird uns ein *Gegenstand* gegeben, durch die

zweite wird er gedacht." — Das ist falsch: denn danach wäre der Eindruck, für den allein wir bloße Receptivität haben, der also von Außen kommt und allein eigentlich „gegeben" ist, schon eine Vorstellung, ja sogar schon ein Gegenstand. Er ist aber nichts weiter, als eine bloße Empfindung im Sinnesorgan, und erst durch Anwendung des Verstandes (d. i. des Gesetzes der Kausalität) und der Anschauungsformen des Raumes und der Zeit wandelt unser Intellekt diese bloße Empfindung in eine Vorstellung um, welche nunmehr als Gegenstand in Raum und Zeit dasteht und von letzterem (dem Gegenstand) nicht anders unterschieden werden kann, als sofern man nach dem Dinge an sich frägt, außerdem aber mit ihm identisch ist. Diesen Hergang habe ich ausführlich dargelegt in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21. Damit ist aber das Geschäft des Verstandes und der anschauenden Erkenntniß vollbracht, und es bedarf dazu keiner Begriffe und keines Denkens; daher diese Vorstellungen auch das Thier hat. Kommen Begriffe, kommt Denken hinzu, welchem allerdings Spontaneität beigelegt werden kann; so wird die anschauende Erkenntniß gänzlich verlassen, und eine völlig andere Klasse von Vorstellungen, nämlich nichtanschauliche, abstrakte Begriffe, tritt ins Bewußtseyn: dies ist die Thätigkeit der Vernunft, welche jedoch den ganzen Inhalt ihres Denkens allein aus der diesem vorhergegangenen Anschauung und Vergleichung desselben mit anderen Anschauungen und Begriffen hat. So aber bringt Kant das Denken schon in die Anschauung und legt den Grund zu der heillosen Vermischung der intuitiven und abstrakten Erkenntniß, welche zu rügen ich hier beschäftigt bin. Er läßt die Anschauung, für sich genommen, verstandlos, rein sinnlich, also ganz passiv seyn, und erst durch das Denken (Verstandeskategorie) einen Gegenstand aufgefaßt werden: so bringt er das Denken in die Anschauung. Dann ist aber wiederum der Gegenstand des Denkens ein einzelnes, reales Objekt; wodurch das Denken seinen wesentlichen Charakter der Allgemeinheit und Abstraktion einbüßt und statt allgemeiner Begriffe einzelne Dinge zum Objekt erhält, wodurch er wieder das Anschauen in das Denken bringt. Daraus entspringt die besagte heillose Vermischung, und die Folgen dieses ersten falschen Schrittes erstrecken sich über seine ganze Theorie des Erkennens.

Durch das Ganze derselben zieht sich die gänzliche Vermischung der anschaulichen Vorstellung mit der abstrakten zu einem Mittelding von beiden, welches er als den Gegenstand der Erkenntniß durch den Verstand und dessen Kategorien darstellt und diese Erkenntniß *Erfahrung* nennt. Es ist schwer zu glauben, daß Kant selbst sich etwas völlig Bestimmtes und eigentlich Deutliches bei diesem Gegenstand des Verstandes gedacht habe: dieses werde ich jetzt beweisen, durch den ungeheuern Widerspruch, der durch die ganze transscendentale Logik geht und die eigentliche Quelle der Dunkelheit ist, die sie umhüllt.

Nämlich in der „Kritik der reinen Vernunft", S. 67—69; V, 92—94; S. 89, 90; V, 122, 123; ferner V, 135, 139, 153, wiederholt er und schärft ein: der Verstand sei kein Vermögen der Anschauung, seine Erkenntniß sei nicht intuitiv, sondern diskursiv; der Verstand sei das Vermögen zu urtheilen (S. 69; V, 94), und ein Urtheil sei mittelbare Erkenntniß, Vorstellung einer Vorstellung (S. 68; V, 93); der Verstand sei das Vermögen zu denken, und denken sei die Erkenntniß durch Begriffe (S. 69; V, 94); die Kategorien des Verstandes seien keineswegs die Bedingungen, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden (S. 89; V, 122), und die Anschauung bedürfe der Funktionen des Denkens auf keine Weise (S. 91; V, 123); unser Verstand könne nur denken, nicht anschauen (V, S. 135, 139). Ferner in den Prolegomenen, §. 20: Anschauung, Wahrnehmung, perceptio, gehöre bloß den Sinnen an; das Urtheilen komme allein dem Verstande zu; und §. 22: die Sache der Sinne sei anzuschauen, die des Verstandes zu denken, d. i. zu urtheilen. — Endlich noch in der „Kritik der praktischen Vernunft", vierte Auflage, S. 247: Rosenkranzische Ausgabe S. 281: der Verstand ist diskursiv, seine Vorstellungen sind Gedanken, nicht Anschauungen. — Alles dieses sind Kants eigene Worte.

Hieraus folgt, daß diese anschauliche Welt für uns da wäre, auch wenn wir gar keinen Verstand hätten, daß sie auf eine ganz unerklärliche Weise in unsern Kopf kommt, welches er eben durch seinen wunderlichen Ausdruck, die Anschauung wäre *gegeben*, häufig bezeichnet, ohne diesen unbestimmten und bildlichen Ausdruck je weiter zu erklären.

Aber nun widerspricht allem Angeführten auf das schreiendeste seine ganze übrige Lehre vom Verstande, von dessen Kategorien und von der Möglichkeit der Erfahrung, wie er solche in der transscendentalen Logik vorträgt. Nämlich: „Kritik der reinen Vernunft", S. 79; V, 105, bringt der Verstand durch seine Kategorien Einheit in das Mannigfaltige der Anschauung, und die reinen Verstandesbegriffe gehen a priori auf Gegenstände der Anschauung. S. 94; V, 126, sind „die Kategorien Bedingung der Erfahrung, es sei der Anschauung oder des Denkens, das in ihr angetroffen wird". V, S. 127, ist der Verstand Urheber der Erfahrung. V, S. 128, bestimmen die Kategorien die Anschauung der Gegenstände. V, S. 130, ist Alles, was wir uns im Objekt (das doch wohl ein Anschauliches und kein Abstraktum ist) als verbunden vorstellen, erst durch eine Verstandeshandlung verbunden worden. V, S. 135, wird der Verstand von Neuem erklärt, als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen: aber, nach allem Sprachgebrauch, ist die Apperception nicht das Denken eines Begriffs, sondern ist Anschauung. V, S. 136, finden wir gar einen obersten Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf den Verstand. V, S. 143, steht sogar als Ueberschrift, daß alle sinnliche Anschauung durch die Kategorien bedingt sei. Ebendaselbst bringt die logische Funktion der Urtheile auch das Mannigfaltige gegebener Anschauungen unter eine Apperception überhaupt, und das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung steht nothwendig unter den Kategorien. V, S. 144, kommt Einheit in die Anschauung, mittelst der Kategorien, durch den Verstand. V, S 145, wird das Denken des Verstandes sehr seltsam dadurch erklärt, daß er das Mannigfaltige der Anschauung synthesirt, verbindet und ordnet. V, S. 161, ist Erfahrung nur durch die Kategorien möglich und besteht in der Verknüpfung der Wahrnehmungen, die denn doch wohl Anschauungen sind. V, S. 159, sind die Kategorien Erkenntnisse a priori von Gegenständen der Anschauung überhaupt. — Ferner wird hier und V, S. 163 und 165, eine Hauptlehre Kants vorgetragen, diese: daß der Verstand die Natur allererst möglich mache, indem er ihr Gesetze a priori vorschreibe und sie sich

nach seiner Gesetzmäßigkeit richte u. s. w. Nun ist aber die Natur doch wohl ein Anschauliches und kein Abstraktum; der Verstand müßte demnach ein Vermögen der Anschauung seyn. V, S. 168, wird gesagt, die Verstandesbegriffe seien die Principien der Möglichkeit der Erfahrung, und diese sei die Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt; welche Erscheinungen denn doch wohl in der Anschauung dasind. Endlich, S. 189—211; V, 232—265, steht der lange Beweis (dessen Unrichtigkeit in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 23, ausführlich gezeigt ist), daß die objektive Succession und auch das Zugleichseyn der Gegenstände der Erfahrung nicht sinnlich wahrgenommen, sondern allein durch den Verstand in die Natur gebracht werden, welche selbst dadurch erst möglich wird. Gewiß ist aber doch die Natur, die Folge der Begebenheiten und das Zugleichseyn der Zustände lauter Anschauliches und kein bloß abstrakt Gedachtes.

Ich fordere Jeden, der mit mir die Verehrung gegen Kant theilt, auf, diese Widersprüche zu vereinigen, und zu zeigen, daß Kant bei seiner Lehre vom Objekt der Erfahrung und der Art, wie es durch die Thätigkeit des Verstandes und seiner zwölf Funktionen bestimmt wird, etwas ganz Deutliches und Bestimmtes gedacht habe. Ich bin überzeugt, daß der nachgewiesene Widerspruch, der sich durch die ganze transscendentale Logik zieht, der eigentliche Grund der großen Dunkelheit des Vortrags in derselben ist. Kant war sich nämlich des Widerspruchs dunkel bewußt, kämpfte innerlich damit, wollte oder konnte ihn dennoch nicht zum deutlichen Bewußtseyn bringen, verschleierte ihn daher für sich und für Andere, und umgieng ihn auf allerlei Schleichwegen. Davon ist es vielleicht auch abzuleiten, daß er aus dem Erkenntnißvermögen eine so seltsame, komplicirte Maschine machte, mit so vielen Rädern, als da sind die zwölf Kategorien, die transscendentale Syntheſis der Einbildungskraft, des innern Sinnes, der transscendentalen Einheit der Apperception, ferner der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe u. s. w. Und ungeachtet dieses großen Apparats wird zur Erklärung der Anschauung der Außenwelt, die denn doch wohl die Hauptsache in unserer Erkenntniß ist, auch nicht einmal ein Versuch gemacht; sondern diese sich aufdringende Anforderung wird recht ärmlich

immer durch den nämlichen, nichtssagenden, bildlichen Ausdruck abgelehnt: „Die empirische Anschauung wird uns gegeben." S. 145 der fünften Auflage erfahren wir noch, daß dieselbe durch das Objekt gegeben wird: mithin muß dieses etwas von der Anschauung Verschiedenes seyn.

Wenn wir nun Kants innerste, von ihm selbst nicht deutlich ausgesprochene Meinung zu erforschen uns bemühen; so finden wir, daß wirklich ein solches, von der Anschauung verschiedenes Objekt, das aber auch keineswegs ein Begriff ist, ihm der eigentliche Gegenstand für den Verstand ist, ja, daß die sonderbare Voraussetzung eines solchen unvorstellbaren Gegenstandes es eigentlich seyn soll, wodurch allererst die Anschauung zur Erfahrung wird. Ich glaube, daß ein altes, eingewurzeltes, aller Untersuchung abgestorbenes Vorurtheil in Kant der letzte Grund ist von der Annahme eines solchen absoluten Objekts, welches an sich, d. h. auch ohne Subjekt, Objekt ist. Es ist durchaus nicht das angeschaute Objekt, sondern es wird durch den Begriff zur Anschauung hinzugedacht, als etwas derselben Entsprechendes, und nunmehr ist die Anschauung Erfahrung und hat Werth und Wahrheit, die sie folglich erst durch die Beziehung auf einen Begriff erhält (im diametralen Gegensatz gegen unsere Darstellung, nach welcher der Begriff allein von der Anschauung Werth und Wahrheit erhält). Das Hinzudenken dieses direkt nicht vorstellbaren Objekts zur Anschauung ist dann die eigentliche Funktion der Kategorien. „Nur durch Anschauung wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird." (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, S. 399.) Besonders deutlich wird dies aus einer Stelle, S. 125 der fünften Auflage: „Nun frägt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird", welches er bejaht. Hier zeigt sich deutlich die Quelle des Irrthums und der ihn umhüllenden Konfusion. Denn der Gegenstand als solcher ist allemal nur für die Anschauung und in ihr da: sie mag nun durch die Sinne, oder, bei seiner Abwesenheit, durch die Einbildungskraft vollzogen werden. Was hingegen gedacht wird, ist allemal ein allgemeiner, nicht anschaulicher Begriff, der allenfalls der Begriff von einem Gegen-

stande überhaupt seyn kann: aber nur mittelbar, mittelst der Begriffe, bezieht sich das Denken auf Gegenstände, als welche selbst allezeit anschaulich sind und bleiben. Denn unser Denken dient nicht dazu, den Anschauungen Realität zu verleihen: diese haben sie, soweit sie ihrer fähig sind (empirische Realität) durch sich selbst; sondern es dient, das Gemeinsame und die Resultate der Anschauungen zusammenzufassen, um sie aufbewahren und leichter handhaben zu können. Kant aber schreibt die Gegenstände selbst dem Denken zu, um dadurch die Erfahrung und die objektive Welt vom Verstande abhängig zu machen, ohne jedoch diesen ein Vermögen der Anschauung seyn zu lassen. In dieser Beziehung unterscheidet er allerdings das Anschauen vom Denken, macht aber die einzelnen Dinge zum Gegenstande theils der Anschauung, theils des Denkens. Wirklich aber sind sie nur Ersteres: unsere empirische Anschauung ist sofort objektiv; eben weil sie vom Kausalnexus ausgeht. Ihr Gegenstand sind unmittelbar die Dinge, nicht von diesen verschiedene Vorstellungen. Die einzelnen Dinge werden als solche angeschaut im Verstande und durch die Sinne: der einseitige Eindruck auf diese wird dabei sofort durch die Einbildungskraft ergänzt. Sobald wir hingegen zum Denken übergehen, verlassen wir die einzelnen Dinge und haben es mit allgemeinen Begriffen ohne Anschaulichkeit zu thun; wenn wir gleich die Resultate unseres Denkens nachher auf die einzelnen Dinge anwenden. Wenn wir Dieses festhalten, so erhellt die Unzulässigkeit der Annahme, daß die Anschauung der Dinge erst durch das die zwölf Kategorien anwendende Denken eben dieser Dinge Realität erhalte und zur Erfahrung werde. Vielmehr ist in der Anschauung selbst schon die empirische Realität, mithin die Erfahrung, gegeben: allein die Anschauung kann auch nur zu Stande kommen mittelst Anwendung der Erkenntniß vom Kausalnexus, welche die einzige Funktion des Verstandes ist, auf die Sinnesempfindung. Die Anschauung ist demnach wirklich intellektual, was gerade Kant leugnet.

Die hier kritisirte Annahme Kants findet man, außer der angeführten Stelle, auch noch vorzüglich deutlich ausgesprochen in der „Kritik der Urtheilskraft", §. 36, gleich Anfangs; desgleichen in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissen-

schaft", in der Anmerkung zur ersten Erklärung der „Phänomenologie". Aber mit einer Naivetät, deren Kant bei diesem mißlichen Punkte sich am wenigsten getraute, findet man sie aufs Deutlichste dargelegt im Buche eines Kantianers, nämlich in Kiesewetters „Grundriß einer allgemeinen Logik", dritte Auflage, Th. I, S. 434 der Auseinandersetzung, und Th. II, §. 52 und 53 der Auseinandersetzung; desgleichen in Tieftrunks „Denklehre in rein Deutschem Gewande" (1825). Da zeigt sich so recht, wie jedem Denker seine nicht selbstdenkenden Schüler zum Vergrößerungsspiegel seiner Fehler werden. Kant ist bei dieser Darstellung seiner einmal beschlossenen Kategorienlehre durchgängig leise aufgetreten, die Schüler hingegen ganz dreist, wodurch sie das Falsche der Sache bloßlegen.

Dem Gesagten zufolge ist bei Kant der Gegenstand der Kategorien zwar nicht das Ding an sich, aber doch dessen nächster Anverwandter: es ist das Objekt an sich, ist ein Objekt, das keines Subjekts bedarf, ist ein einzelnes Ding, und doch nicht in Zeit und Raum, weil nicht anschaulich, ist Gegenstand des Denkens, und doch nicht abstrakter Begriff. Demnach unterscheidet Kant eigentlich dreierlei: 1) die Vorstellung; 2) den Gegenstand der Vorstellung; 3) das Ding an sich. Erstere ist Sache der Sinnlichkeit, welche bei ihm, neben der Empfindung, auch die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit begreift. Das Zweite ist Sache des Verstandes, der es durch seine zwölf Kategorien hinzudenkt. Das Dritte liegt jenseit aller Erkennbarkeit. (Als Beleg hiezu sehe man S. 108 und 109 der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft".) Nun ist aber die Unterscheidung der Vorstellung und des Gegenstandes der Vorstellung ungegründet: dies hatte schon Berkeley bewiesen, und es geht hervor aus meiner ganzen Darstellung im ersten Buche, besonders Kapitel 1 der Ergänzungen, ja aus Kants eigener völlig idealistischer Grundansicht in der ersten Auflage. Wollte man aber nicht den Gegenstand der Vorstellung zur Vorstellung rechnen und mit ihr identifiziren, so müßte man ihn zum Dinge an sich ziehen: dies hängt am Ende von dem Sinne ab, den man dem Worte Gegenstand beilegt. Immer aber steht Dies fest, daß, bei deutlicher Besinnung, nichts weiter zu finden ist, als Vorstellung und Ding an sich. Das unberechtigte Einschieben

jenes Zwitters, Gegenſtand der Vorſtellung, iſt die Quelle der Irrthümer Kants: mit deſſen Wegnahme fällt aber auch die Lehre von den Kategorien als Begriffen a priori dahin; da ſie zur Anſchauung nichts beitragen und vom Dinge an ſich nicht gelten ſollen, ſondern wir mittelſt ihrer nur jene „Gegenſtände der Vorſtellungen" denken und dadurch die Vorſtellung in Erfahrung umwandeln. Denn jede empiriſche Anſchauung iſt ſchon Erfahrung: empiriſch aber iſt jede Anſchauung, welche von Sinnesempfindung ausgeht: dieſe Empfindung bezieht der Verſtand, mittelſt ſeiner alleinigen Funktion (Erkenntniß a priori des Kauſalitätsgeſetzes) auf ihre Urſache, welche eben dadurch in Raum und Zeit (Formen der reinen Anſchauung) ſich darſtellt als Gegenſtand der Erfahrung, materielles Objekt, im Raum durch alle Zeit beharrend, dennoch aber auch als ſolches immer noch Vorſtellung bleibt, wie eben Raum und Zeit ſelbſt. Wollen wir über dieſe Vorſtellung hinaus, ſo ſtehen wir bei der Frage nach dem Ding an ſich, welche zu beantworten das Thema meines ganzen Werkes, wie aller Metaphyſik überhaupt iſt. Mit dem hier dargelegten Irrthume Kants ſteht in Verbindung ſein früher gerügter Fehler, daß er keine Theorie der Entſtehung der empiriſchen Anſchauung giebt, ſondern dieſe ohne Weiteres *gegeben* ſeyn läßt, ſie identifizirend mit der bloßen Sinnesempfindung, der er nur noch die Anſchauungsformen Raum und Zeit beigiebt, beide unter dem Namen Sinnlichkeit begreifend. Aber aus dieſen Materialien entſteht noch keine objektive Vorſtellung: vielmehr erfordert dieſe ſchlechterdings Beziehung der Empfindung auf ihre Urſache, alſo Anwendung des Kauſalitätsgeſetzes, alſo Verſtand; da ohne Dieſes die Empfindung immer noch ſubjektiv bleibt und kein Objekt in den Raum verſetzt, auch wenn ihr dieſer beigegeben iſt. Aber bei Kant durfte der Verſtand nicht zur Anſchauung verwendet werden: er ſollte bloß *denken*, um innerhalb der transſcendentalen Logik zu bleiben. Hiemit hängt wieder ein anderer Fehler Kants zuſammen: daß er für die richtig erkannte Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes den allein gültigen Beweis, nämlich den aus der Möglichkeit der objektiven empiriſchen Anſchauung ſelbſt, zu führen mir überlaſſen hat, und ſtatt deſſen einen offenbar falſchen giebt, wie ich dies ſchon in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 23, dargethan habe. —

Aus Obigem ist klar, daß Kants „Gegenstand der Vorstellung" (2) zusammengesetzt ist aus Dem, was er theils der Vorstellung (1), theils dem Ding an sich (3) geraubt hat. Wenn wirklich die Erfahrung nur dadurch zu Stande käme, daß unser Verstand zwölf verschiedene Funktionen anwendete, um durch ebenso viele Begriffe a priori die Gegenstände, welche vorher bloß angeschaut wurden, zu denken; so müßte jedes wirkliche Ding als solches eine Menge Bestimmungen haben, welche als a priori gegeben, sich, eben wie Raum und Zeit, schlechterdings nicht wegdenken ließen, sondern ganz wesentlich zum Daseyn des Dinges gehörten, jedoch nicht abzuleiten wären aus den Eigenschaften des Raumes und der Zeit. Aber nur eine einzige dergleichen Bestimmung ist anzutreffen: die der Kausalität. Auf dieser beruht die Materialität, da das Wesen der Materie im Wirken besteht und sie durch und durch Kausalität ist (siehe Bd. II, Kap. 4). Materialität aber ist es allein, die das reale Ding vom Phantasiebilde, welches denn doch nur Vorstellung ist, unterscheidet. Denn die Materie, als beharrend, giebt dem Dinge die Beharrlichkeit durch alle Zeit, seiner Materie nach, während die Formen wechseln, in Gemäßheit der Kausalität. Alles Uebrige am Dinge sind entweder Bestimmungen des Raumes, oder der Zeit, oder seine empirischen Eigenschaften, die alle zurücklaufen auf seine Wirksamkeit, also nähere Bestimmungen der Kausalität sind. Die Kausalität aber geht schon als Bedingung in die empirische Anschauung ein, welche demnach Sache des Verstandes ist, der schon die Anschauung möglich macht, außer dem Kausalitätsgesetze aber zur Erfahrung und ihrer Möglichkeit nichts beiträgt. Was die alten Ontologien füllt, ist, außer dem hier Angegebenen, nichts weiter als Verhältnisse der Dinge zu einander, oder zu unserer Reflexion, und zusammengeraffte farrago.

Ein Merkmal der Grundlosigkeit der Kategorienlehre giebt schon der Vortrag derselben. Welch ein Abstand, in dieser Hinsicht, zwischen der transscendentalen Aesthetik und der transscendentalen Analytik! Dort, welche Klarheit, Bestimmtheit, Sicherheit, feste Ueberzeugung, die sich unverhohlen ausspricht und unfehlbar mittheilt! Alles ist lichtvoll, keine finstern Schlupfwinkel sind gelassen: Kant weiß was er will, und weiß daß er Recht hat. Hier hingegen ist Alles dunkel, verworren, unbe-

ſtimmt, ſchwankend, unſicher, der Vortrag ängſtlich, voll Entſchuldigungen und Berufungen auf Kommendes, oder gar Zurückbehaltenes. Auch iſt der ganze zweite und dritte Abſchnitt der Deduktion der reinen Verſtandesbegriffe in der zweiten Auflage völlig geändert, weil er Kanten ſelbſt nicht genügte, und iſt ein ganz anderer, als in der erſten, jedoch nicht klärer geworden. Man ſieht wirklich Kanten im Kampfe mit der Wahrheit, um ſeine einmal beſchloſſene Lehrmeinung durchzuſetzen. In der transſcendentalen Aeſthetik ſind alle ſeine Lehrſätze wirklich bewieſen, aus unleugbaren Thatſachen des Bewußtſeyns; in der transſcendentalen Analytik hingegen finden wir, wenn wir es beim Lichte betrachten, bloße Behauptungen, daß es ſo ſei und ſeyn müſſe. Alſo hier, wie überall, trägt der Vortrag das Gepräge des Denkens, aus dem er hervorgegangen: denn der Stil iſt die Phyſiognomie des Geiſtes. — Noch iſt zu bemerken, daß Kant, ſo oft er, zur näheren Erörterung, ein Beiſpiel geben will, faſt jedes Mal die Kategorie der Kauſalität dazu nimmt, wo das Geſagte dann richtig ausfällt, — weil eben das Kauſalitätsgeſetz die wirkliche, aber auch alleinige Form des Verſtandes iſt, und die übrigen elf Kategorien nur blinde Fenſter ſind. Die Deduktion der Kategorien iſt in der erſten Auflage einfacher und unumwundener, als in der zweiten. Er bemüht ſich darzulegen, wie nach der von der Sinnlichkeit gegebenen Anſchauung, der Verſtand, mittelſt des Denkens der Kategorien, die Erfahrung zu Stande bringt. Dabei werden die Ausdrücke Rekognition, Reproduktion, Aſſociation, Apprehenſion, transſcendentale Einheit der Apperception, bis zur Ermüdung wiederholt und doch keine Deutlichkeit erreicht. Höchſt beachtenswerth iſt es aber, daß er bei dieſer Auseinanderſetzung nicht ein einziges Mal berührt, was doch Jedem zuerſt einfallen muß, das Beziehen der Sinnesempfindung auf ihre äußere Urſache. Wollte er daſſelbe nicht gelten laſſen, ſo mußte er es ausdrücklich leugnen; aber auch dies thut er nicht. Er ſchleicht alſo darum herum, und alle Kantianer ſind ihm eben ſo nachgeſchlichen. Das geheime Motiv hiezu iſt, daß er den Kauſalnexus unter dem Namen „Grund der Erſcheinung" für ſeine falſche Ableitung des Dinges an ſich aufſpart; und nächſtdem, daß durch die Beziehung auf die Urſache die Anſchauung intellektual würde, was er nicht zugeben

darf. Ueberdies ſcheint er gefürchtet zu haben, daß wenn man den Kauſalnexus zwiſchen Sinnesempfindung und Objekt gelten läßt, letzteres ſofort zum Ding an ſich werden und den Locke'ſchen Empirismus einführen würde. Dieſe Schwierigkeit aber wird beſeitigt durch die Beſonnenheit, welche uns vorhält, daß das Kauſalitätsgeſetz ſubjektiven Urſprungs iſt, ſo gut wie die Sinnesempfindung ſelbſt, überdies auch der eigene Leib, ſofern er im Raum erſcheint, bereits zu den Vorſtellungen gehört. Aber Dies einzugeſtehen verhinderte Kanten ſeine Furcht vor dem Berkeley'ſchen Idealismus.

Als die weſentliche Operation des Verſtandes mittelſt ſeiner zwölf Kategorien wird wiederholentlich angegeben „die Verbindung des Mannigfaltigen der Anſchauung“: jedoch wird Dies nie gehörig erläutert, noch gezeigt, was denn dieſes Mannigfaltige der Anſchauung vor der Verbindung durch den Verſtand ſei. Nun aber ſind die Zeit und der Raum, dieſer in allen ſeinen drei Dimenſionen, Continua, d. h. alle ihre Theile ſind urſprünglich nicht getrennt, ſondern verbunden. Sie aber ſind die durchgängigen Formen unſerer Anſchauung: alſo erſcheint auch Alles, was in ihnen ſich darſtellt (gegeben wird), ſchon urſprünglich als Continuum, d. h. ſeine Theile treten ſchon als verbunden auf und bedürfen keiner hinzukommenden Verbindung des Mannigfaltigen. Wollte man aber jene Vereinigung des Mannigfaltigen der Anſchauung etwan dahin auslegen, daß ich die verſchiedenen Sinneseindrücke von einem Objekt doch nur auf dieſes eine beziehe, alſo z. B. eine Glocke anſchauend, erkenne, daß Das, was mein Auge als gelb, meine Hände als glatt und hart, mein Ohr als tönend afficirt, doch nur ein und derſelbe Körper ſei; ſo iſt dies vielmehr eine Folge der Erkenntniß a priori vom Kauſalnexus (dieſer wirklichen und alleinigen Funktion des Verſtandes), vermöge welcher alle jene verſchiedenen Einwirkungen auf meine verſchiedenen Sinnesorgane mich doch nur auf eine gemeinſame Urſache derſelben, nämlich die Beſchaffenheit des vor mir ſtehenden Körpers, hinleiten, ſo daß mein Verſtand, ungeachtet der Verſchiedenheit und Vielheit der Wirkungen, doch die Einheit der Urſache als ein einziges, ſich eben dadurch anſchaulich darſtellendes Objekt apprehendirt. — In der ſchönen Rekapitulation ſeiner Lehre, welche Kant in der „Kritik der reinen

Vernunft", S. 719—726, oder V, 747—754, giebt, erklärt er die Kategorien vielleicht deutlicher als irgendwo, nämlich als „die bloße Regel der Synthesis Desjenigen, was die Wahrnehmung a posteriori gegeben hat." Ihm scheint dabei so etwas vorzuschweben, wie daß, bei der Konstruktion des Triangels, die Winkel die Regel der Zusammensetzung der Linien geben: wenigstens kann man an diesem Bilde sich was er von der Funktion der Kategorien sagt am besten erläutern. Die Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" enthält eine lange Anmerkung, welche ebenfalls eine Erklärung der Kategorien liefert und besagt, daß sie „von den formalen Verstandeshandlungen im Urtheilen in nichts unterschieden seien", als darin, daß in letzteren Subjekt und Prädikat allenfalls ihre Stelle vertauschen können; sodann wird daselbst das Urtheil überhaupt definirt als „eine Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objekts werden." Hienach müßten die Thiere, da sie nicht urtheilen, auch gar keine Objekte erkennen. Ueberhaupt giebt es, nach Kant, von den Objekten bloß Begriffe, keine Anschauungen. Ich hingegen sage: Objekte sind zunächst nur für die Anschauung da, und Begriffe sind allemal Abstraktionen aus dieser Anschauung. Daher muß das abstrakte Denken sich genau nach der in der Anschauung vorhandenen Welt richten, da bloß die Beziehung auf diese den Begriffen Inhalt giebt, und wir dürfen für die Begriffe keine andere a priori bestimmte Form annehmen, als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt, deren Wesen die Bildung der Begriffe, d. i. abstrakter, nichtanschaulicher Vorstellungen ist, welche die einzige Funktion der Vernunft ausmacht, wie ich im ersten Buch gezeigt habe. Ich verlange demnach, daß wir von den Kategorien elf zum Fenster hinauswerfen und allein die der Kausalität behalten, jedoch einsehen, daß ihre Thätigkeit schon die Bedingung der empirischen Anschauung ist, welche sonach nicht bloß sensual, sondern intellektual ist, und daß der so angeschaute Gegenstand, das Objekt der Erfahrung, Eins sei mit der Vorstellung, von welcher nur noch das Ding an sich zu unterscheiden ist.

Nach in verschiedenen Lebensaltern wiederholtem Studium der „Kritik der reinen Vernunft" hat sich mir über die Entstehung der transscendentalen Logik eine Ueberzeugung aufgedrängt,

die ich, als zum Verständniß derselben sehr förderlich, hier mittheile. Auf objektive Auffassung und höchste menschliche Besonnenheit gegründete Entdeckung ist ganz allein das Apperçu, daß Zeit und Raum a priori von uns erkannt werden. Durch diesen glücklichen Fund erfreut, wollte Kant die Ader desselben noch weiter verfolgen, und seine Liebe zur architektonischen Symmetrie gab ihm den Leitfaden. Wie er nämlich der empirischen Anschauung eine reine Anschauung a priori als Bedingung untergelegt gefunden hatte; ebenso, meinte er, würden auch wohl den empirisch erworbenen Begriffen gewisse reine Begriffe als Voraussetzung in unserem Erkenntnißvermögen zum Grunde liegen, und das empirische wirkliche Denken allererst durch ein reines Denken a priori, welches an sich aber gar keine Gegenstände hätte, sondern sie aus der Anschauung nehmen müßte, möglich seyn; so daß, wie die transscendentale Aesthetik eine Grundlage a priori der Mathematik nachweist, es auch für die Logik eine solche geben müßte; wodurch alsdann jene erstere an einer transscendentalen Logik symmetrisch einen Pendant erhielte. Von jetzt an war Kant nicht mehr unbefangen, nicht mehr im Zustande des reinen Forschens und Beobachtens des im Bewußtseyn Vorhandenen; sondern er war durch eine Voraussetzung geleitet, und verfolgte eine Absicht, nämlich die, zu finden was er voraussetzte, um auf die so glücklich entdeckte transscendentale Aesthetik eine ihr analoge, also ihr symmetrisch entsprechende, transscendentale Logik als zweites Stockwerk aufzusetzen. Hiezu nun verfiel er auf die Tafel der Urtheile, aus welcher er, so gut es gehen wollte, die Kategorientafel bildete, als die Lehre von zwölf reinen Begriffen a priori, welche die Bedingung unseres Denkens eben der Dinge seyn sollten, deren Anschauung durch die zwei Formen der Sinnlichkeit a priori bedingt ist: symmetrisch entsprach also jetzt der reinen Sinnlichkeit ein reiner Verstand. Danach nun gerieth er auf noch eine Betrachtung, die ihm ein Mittel darbot, die Plausibilität der Sache zu erhöhen, mittelst der Annahme des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, wodurch aber gerade der ihm selbst unbewußte Hergang seines Verfahrens sich am deutlichsten verräth. Indem er nämlich darauf ausgieng, für jede empirische Funktion des Erkenntnißvermögens eine analoge aprioriſche zu finden, be-

merkte er, daß zwischen unserem empirischen Anschauen und unserem empirischen, in abstrakten nichtanschaulichen Begriffen vollzogenem Denken noch eine Vermittelung, wenn auch nicht immer, doch sehr häufig Statt findet, indem wir nämlich dann und wann vom abstrakten Denken auf das Anschauen zurückzugehen versuchen; aber bloß versuchen, eigentlich um uns zu überzeugen, daß unser abstraktes Denken sich von dem sichern Boden der Anschauung nicht weit entfernt habe, und etwan überfliegend, oder auch zu bloßem Wortkram geworden sei; ungefähr so, wie wir, im Finstern gehend, dann und wann nach der leitenden Wand greifen. Wir gehen alsdann, eben auch nur versuchsweise und momentan, auf das Anschauen zurück, indem wir eine dem uns gerade beschäftigenden Begriffe entsprechende Anschauung in der Phantasie hervorrufen, welche jedoch dem Begriffe nie ganz adäquat seyn kann, sondern ein bloßer einstweiliger Repräsentant desselben ist: über diesen habe ich das Nöthige schon in meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 28, beigebracht. Kant benennt ein flüchtiges Phantasma dieser Art, im Gegensatz des vollendeten Bildes der Phantasie, ein Schema, sagt, es sei gleichsam ein Monogramm der Einbildungskraft, und behauptet nun, daß, so wie ein solches zwischen unserem abstrakten Denken empirisch erworbener Begriffe und unserer klaren, durch die Sinne geschehenden Anschauung in der Mitte steht, auch zwischen dem Anschauungsvermögen a priori der reinen Sinnlichkeit und dem Denkvermögen a priori des reinen Verstandes (also den Kategorien) dergleichen Schemata der reinen Verstandesbegriffe a priori vorhanden seien, welche Schemata er, als Monogramme der reinen Einbildungskraft a priori, stückweise beschreibt und jedes derselben der ihm entsprechenden Kategorie zutheilt, in dem wunderlichen „Hauptstück vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe", welches als höchst dunkel berühmt ist, weil kein Mensch je hat daraus klug werden können; dessen Dunkelheit jedoch sich aufhellt, wenn man es von dem hier gegebenen Standpunkt aus betrachtet, wo denn aber auch mehr, als irgendwo, die Absichtlichkeit seines Verfahrens und der zum voraus gefaßte Entschluß, zu finden was der Analogie entspräche und der architektonischen Symmetrie dienen könnte, an den Tag tritt: ja, dies ist hier in einem Grade der Fall, der die Sache an das Komische

heranführt. Denn indem er den empiriſchen Schematen (oder Repräſentanten unſerer wirklichen Begriffe durch die Phantaſie) analoge Schemata der reinen (*inhaltsloſen*) Verſtandesbegriffe a priori (Kategorien) annimmt, überſieht er, daß der Zweck ſolcher Schemata hier ganz wegfällt. Denn der Zweck der Schemata beim empiriſchen (wirklichen) Denken bezieht ſich ganz allein auf den *materiellen Inhalt* ſolcher Begriffe: da nämlich dieſe aus der empiriſchen Anſchauung abgezogen ſind, helfen und orientiren wir uns dadurch, daß wir beim abſtrakten Denken zwiſchendurch ein Mal auf die Anſchauung, daraus die Begriffe entnommen ſind, einen flüchtigen Rückblick werfen, uns zu verſichern, daß unſer Denken noch realen Gehalt habe. Dies ſetzt aber nothwendig voraus, daß die uns beſchäftigenden Begriffe aus der Anſchauung entſprungen ſeien, und iſt ein bloßes Zurückſehen auf ihren materialen Inhalt, ja ein bloßes Hülfsmittel unſerer Schwäche. Aber bei Begriffen a priori, als welche noch gar keinen Inhalt haben, fällt offenbar dergleichen nothwendig weg: denn dieſe ſind nicht aus der Anſchauung entſprungen, ſondern kommen ihr von innen entgegen, um aus ihr einen Inhalt erſt zu empfangen, haben alſo noch nichts, worauf ſie zurückſehen könnten. Ich bin hiebei weitläufig, weil gerade Dieſes auf den geheimen Hergang des Kantiſchen Philoſophirens Licht wirft, der demnach darin beſteht, daß Kant, nach der glücklichen Entdeckung der beiden Anſchauungsformen a priori, nunmehr, am Leitfaden der Analogie, für jede Beſtimmung unſerer empiriſchen Erkenntniß ein Analogon a priori darzuthun ſich beſtrebt, und Dies zuletzt, in den Schematen, ſogar auf eine bloß pſychologiſche Thatſache ausdehnt, wobei der anſcheinende Tiefſinn und die Schwierigkeit der Darſtellung gerade dienen, dem Leſer zu verbergen, daß der Inhalt derſelben eine ganz unerweisliche und bloß willkürliche Annahme bleibt: Der aber, welcher in den Sinn ſolcher Darſtellung endlich eindringt, wird dann leicht verleitet, dies mühſam erlangte Verſtändniß für Ueberzeugung von der Wahrheit der Sache zu halten. Hätte hingegen Kant, wie bei der Entdeckung der Anſchauungen a priori, auch hier ſich unbefangen und rein beobachtend verhalten; ſo müßte er gefunden haben, daß was zur reinen Anſchauung des Raumes und der Zeit hinzukommt, wenn aus ihr eine empiriſche wird, einerſeits die Empfindung und

andererseits die Erkenntniß der Kausalität ist, welche die bloße Empfindung in objektive empirische Anschauung verwandelt, eben deshalb aber nicht erst aus dieser entlehnt und erlernt, sondern a priori vorhanden und eben die Form und Funktion des reinen Verstandes ist, aber auch seine einzige, jedoch eine so folgenreiche, daß alle unsere empirische Erkenntniß auf ihr beruht. — Wenn, wie oft gesagt worden, die Widerlegung eines Irrthums erst dadurch vollständig wird, daß man seine Entstehungsart psychologisch nachweist; so glaube ich Dieses im Obigen, in Hinsicht auf Kants Lehre von den Kategorien und ihren Schematen, geleistet zu haben.

Nachdem nun Kant in die ersten einfachen Grundzüge einer Theorie des Vorstellungsvermögens so große Fehler gebracht hatte, gerieth er auf vielfältige, sehr zusammengesetzte Annahmen. Dahin gehört zuvörderst die synthetische Einheit der Apperception: ein sehr wunderliches Ding, sehr wunderlich dargestellt. „Das Ich *denke* muß alle meine Vorstellungen begleiten können." Muß — können: dies ist eine problematisch-apodiktische Enuntiation; zu Deutsch, ein Satz, der mit der einen Hand nimmt, was er mit der andern giebt. Und was ist der Sinn dieses so auf der Spitze balancirenden Satzes? — Daß alles Vorstellen ein Denken sei? — Das ist nicht: und es wäre heillos; es gäbe sodann nichts als abstrakte Begriffe, am wenigsten aber eine reine reflexions- und willensfreie Anschauung, dergleichen die des Schönen ist, die tiefste Erfassung des wahren Wesens der Dinge, d. h. ihrer Platonischen Ideen. Auch müßten dann wieder die Thiere entweder auch denken, oder nicht einmal vorstellen. — Oder soll etwan der Satz heißen: kein Objekt ohne Subjekt? Das wäre sehr schlecht dadurch ausgedrückt und käme zu spät. Wenn wir Kants Aeußerungen zusammenfassen, werden wir finden, daß was er unter der synthetischen Einheit der Apperception versteht, gleichsam das ausdehnungslose Centrum der Sphäre aller unserer Vorstellungen ist, deren Radien zu ihm konvergiren. Es ist was ich das Subjekt des Erkennens, das Korrelat aller Vorstellungen nenne, und ist zugleich Das, was ich, im Kapitel 22

des zweiten Bandes, als den Brennpunkt, in welchen die Strahlen der Gehirnthätigkeit konvergiren, ausführlich beſchrieben und erörtert habe. Dahin alſo verweiſe ich hier, um mich nicht zu wiederholen.

Daß ich die ganze Lehre von den Kategorien verwerfe und ſie den grundloſen Annahmen, mit denen Kant die Theorie des Erkennens belaſtete, beizähle, geht aus der oben gegebenen Kritik derſelben hervor; imgleichen aus der Nachweiſung der Widerſprüche in der transſcendentalen Logik, welche ihren Grund hatten in der Vermiſchung der anſchaulichen und abſtrakten Erkenntniß; ferner auch aus der Nachweiſung des Mangels an einem deutlichen und beſtimmten Begriff vom Weſen des Verſtandes und der Vernunft, ſtatt deſſen wir in Kants Schriften nur unzuſammenhängende, nicht übereinſtimmende, dürftige und unrichtige Ausſprüche über jene beiden Geiſtesvermögen fanden. Es geht endlich hervor aus den Erklärungen, die ich ſelbſt, im erſten Buch und deſſen Ergänzungen, noch ausführlicher in der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 21, 26 und 34, von denſelben Geiſtesvermögen gegeben habe, welche Erklärungen ſehr beſtimmt, deutlich, aus der Betrachtung des Weſens unſerer Erkenntniß offenbar ſich ergebend, und mit den im Sprachgebrauch und den Schriften aller Zeiten und Völker ſich kundgebenden, nur nicht zur Deutlichkeit gebrachten Begriffen von jenen beiden Erkenntnißkräften völlig übereinſtimmend ſind. Ihre Vertheidigung gegen die davon ſehr verſchiedene Kantiſche Darſtellung iſt zum großen Theil ſchon mit der Aufdeckung der Fehler jener Darſtellung gegeben. — Da nun aber doch die Tafel der Urtheile, welche Kant ſeiner Theorie des Denkens, ja ſeiner ganzen Philoſophie zum Grunde legt, an ſich, im Ganzen ihre Richtigkeit hat; ſo liegt mir noch ob, nachzuweiſen, wie dieſe allgemeinen Formen aller Urtheile in unſerem Erkenntnißvermögen entſpringen, und ſie mit meiner Darſtellung deſſelben in Uebereinſtimmung zu ſetzen.— Ich werde bei dieſer Erörterung mit den Begriffen Verſtand und Vernunft immer den Sinn verbinden, welchen ihnen meine Erklärung gegeben hat, die ich daher als dem Leſer geläufig vorausſetze.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Kants Methode und der, welche ich befolge, liegt darin, daß er von der mittelbaren, der reflektirten Erkenntniß ausgeht, ich dagegen von der unmittelbaren, der intuitiven. Er ist demjenigen zu vergleichen, der die Höhe eines Thurmes aus dessen Schatten mißt, ich aber dem, welcher den Maaßstab unmittelbar anlegt. Daher ist ihm die Philosophie eine Wissenschaft *aus* Begriffen, mir eine Wissenschaft *in* Begriffe, aus der anschaulichen Erkenntniß, der alleinigen Quelle aller Evidenz, geschöpft und in allgemeine Begriffe gefaßt und fixirt. Diese ganze, uns umgebende, anschauliche, vielgestaltete, bedeutungsreiche Welt überspringt er und hält sich an die Formen des abstrakten Denkens; wobei, obschon von ihm nie ausgesprochen, die Voraussetzung zum Grunde liegt, daß die Reflexion der Ektypos aller Anschauung sei, daher alles Wesentliche der Anschauung in der Reflexion ausgedrückt seyn müsse, und zwar in sehr zusammengezogenen, daher leicht übersehbaren Formen und Grundzügen. Demnach gäbe das Wesentliche und Gesetzmäßige des abstrakten Erkennens alle Fäden an die Hand, welche das bunte Puppenspiel der anschaulichen Welt vor unseren Augen in Bewegung setzen. — Hätte nur Kant diesen obersten Grundsatz seiner Methode deutlich ausgesprochen, und ihn dann konsequent befolgt, wenigstens hätte er dann das Intuitive vom Abstrakten rein sondern müssen, und wir hätten nicht mit unauflöslichen Widersprüchen und Konfusionen zu kämpfen. Aus der Art aber, wie er seine Aufgabe gelöst, sieht man, daß ihm jener Grundsatz seiner Methode nur sehr undeutlich vorgeschwebt hat, daher man, nach einem gründlichen Studium seiner Philosophie, denselben doch noch erst zu errathen hat.

Was nun die angegebene Methode und Grundmaxime selbst betrifft, so hat sie viel für sich und ist ein glänzender Gedanke. Schon das Wesen aller Wissenschaft besteht darin, daß wir das endlos Mannigfaltige der anschaulichen Erscheinungen unter komparativ wenige abstrakte Begriffe zusammenfassen, aus denen wir ein System ordnen, von welchem aus wir alle jene Erscheinungen völlig in der Gewalt unserer Erkenntniß haben, das Geschehene erklären und das Künftige bestimmen können. Die Wissenschaften theilen aber unter sich das weitläufige Gebiet der Erscheinungen, nach den besonderen, mannigfaltigen Arten dieser letzteren.

Nun war es ein kühner und glücklicher Gedanke, das den Begriffen als ſolchen und abgeſehen von ihrem Inhalt durchaus Weſentliche zu iſoliren, um aus den ſo gefundenen Formen alles Denkens zu erſehen, was auch allem intuitiven Erkennen, folglich der Welt als Erſcheinung überhaupt, weſentlich ſei: und weil nun dieſes a priori, wegen der Nothwendigkeit jener Formen des Denkens, gefunden wäre; ſo wäre es ſubjektiven Urſprungs, und führte eben zu Kants Zwecken. — Nun hätte aber hiebei, ehe man weiter gieng, unterſucht werden müſſen, welches das Verhältniß der Reflexion zur anſchaulichen Erkenntniß ſei (was freilich die von Kant vernachläſſigte reine Sonderung beider vorausſetzt), auf welche Weiſe eigentlich jene dieſe wiedergebe und vertrete, ob ganz rein, oder ſchon durch Aufnahme in ihre (der Reflexion) eigene Formen umgeändert und zum Theil unkenntlich gemacht; ob die Form der abſtrakten, reflektiven Erkenntniß mehr beſtimmt werde durch die Form der anſchaulichen, oder durch die ihr ſelbſt, der reflektiven, unabänderlich anhängende Beſchaffenheit, ſo daß auch Das, was in der intuitiven Erkenntniß ſehr heterogen iſt, ſobald es in die reflektive eingegangen, nicht mehr zu unterſcheiden iſt, und umgekehrt manche Unterſchiede, die wir in der reflektiven Erkenntnißart wahrnehmen, auch aus dieſer ſelber entſprungen ſind und keineswegs auf ihnen entſprechende Verſchiedenheiten in der intuitiven Erkenntniß deuten. Als Reſultat dieſer Forſchung hätte ſich aber ergeben, daß die anſchauliche Erkenntniß bei ihrer Aufnahme in die Reflexion beinahe ſo viel Veränderung erleidet, wie die Nahrungsmittel bei ihrer Aufnahme in den thieriſchen Organismus, deſſen Formen und Miſchungen durch ihn ſelbſt beſtimmt werden und aus deren Zuſammenſetzung gar nicht mehr die Beſchaffenheit der Nahrungsmittel zu erkennen iſt; — oder (weil dieſes ein wenig zu viel geſagt iſt) wenigſtens hätte ſich ergeben, daß die Reflexion ſich zur anſchaulichen Erkenntniß keineswegs verhält, wie der Spiegel im Waſſer zu den abgeſpiegelten Gegenſtänden, ſondern kaum nur noch ſo, wie der Schatten dieſer Gegenſtände zu ihnen ſelbſt, welcher Schatten nur einige äußere Umriſſe wiedergiebt, aber auch das Mannigfaltigſte in dieſelbe Geſtalt vereinigt und das Verſchiedenſte durch den nämlichen Umriß darſtellt; ſo daß keineswegs

von ihm ausgehend sich die Gestalten der Dinge vollständig und sicher konstruiren ließen.

Die ganze reflektive Erkenntniß, oder die Vernunft, hat nur eine Hauptform, und diese ist der abstrakte Begriff: sie ist der Vernunft selbst eigen und hat unmittelbar keinen nothwendigen Zusammenhang mit der anschaulichen Welt, welche daher auch ganz ohne jene für die Thiere dasteht, und auch eine ganz andere seyn könnte, dennoch aber jene Form der Reflexion ebenso wohl zu ihr passen würde. Die Vereinigung der Begriffe zu Urtheilen hat aber gewisse bestimmte und gesetzliche Formen, welche, durch Induktion gefunden, die Tafel der Urtheile ausmachen. Diese Formen sind größtentheils abzuleiten aus der reflektiven Erkenntnißart selbst, also unmittelbar aus der Vernunft, namentlich sofern sie durch die vier Denkgesetze (von mir metalogische Wahrheiten genannt) und durch das dictum de omni et nullo entstehen. Andere von diesen Formen haben aber ihren Grund in der anschauenden Erkenntnißart, also im Verstande, geben aber deshalb keineswegs Anweisung auf ebenso viele besondere Formen des Verstandes; sondern sind ganz und gar aus der einzigen Funktion, die der Verstand hat, nämlich der unmittelbaren Erkenntniß von Ursach und Wirkung, abzuleiten. Noch andere von jenen Formen endlich sind entstanden aus dem Zusammentreffen und der Verbindung der reflektiven und der intuitiven Erkenntnißart, oder eigentlich aus der Aufnahme dieser in jene. Ich werde nunmehr die Momente des Urtheils einzeln durchgehen und den Ursprung eines jeden aus den besagten Quellen nachweisen; woraus von selbst folgt, daß eine Deduktion von Kategorien aus ihnen wegfällt und die Annahme dieser ebenso grundlos ist, als ihre Darstellung verworren und sich selbst widerstreitend befunden worden.

1) Die sogenannte Quantität der Urtheile entspringt aus dem Wesen der Begriffe als solcher, hat ihren Grund also lediglich in der Vernunft, und hat mit dem Verstande und der anschaulichen Erkenntniß gar keinen unmittelbaren Zusammenhang.— Es ist nämlich, wie im ersten Buche ausgeführt, den Begriffen als solchen wesentlich, daß sie einen Umfang, eine Sphäre haben, und der weitere, unbestimmtere den engeren, bestimmteren einschließt, welcher letztere daher auch ausgeschieden werden kann; und zwar kann dieses entweder so geschehen, daß man ihn nur

als unbestimmten Theil des weitern Begriffes überhaupt bezeichnet, oder auch so, daß man ihn bestimmt und völlig aussondert, mittelst Beilegung eines besondern Namens. Das Urtheil, welches die Vollziehung dieser Operation ist, heißt im ersten Fall ein besonderes, im zweiten ein allgemeines; z. B. ein und derselbe Theil der Sphäre des Begriffes Baum kann durch ein besonderes und durch ein allgemeines Urtheil isolirt werden, nämlich: „Einige Bäume tragen Galläpfel"; oder so: „Alle Eichen tragen Galläpfel". — Man sieht, daß die Verschiedenheit beider Operationen sehr gering ist, ja, daß die Möglichkeit derselben vom Wortreichthum der Sprache abhängt. Desungeachtet hat Kant erklärt, diese Verschiedenheit entschleiere zwei grundverschiedene Handlungen, Funktionen, Kategorien des reinen Verstandes, der eben durch dieselben a priori die Erfahrung bestimme.

Man kann endlich auch einen Begriff gebrauchen, um mittelst desselben zu einer bestimmten, einzelnen, anschaulichen Vorstellung, aus welcher, und zugleich aus vielen anderen, er selbst abgezogen ist, zu gelangen: welches durch das einzelne Urtheil geschieht. Ein solches Urtheil bezeichnet nur die Gränze der abstrakten Erkenntniß zur anschaulichen, zu welcher unmittelbar von ihm übergegangen wird: „Dieser Baum hier trägt Galläpfel." — Kant hat denn auch daraus eine besondere Kategorie gemacht.

Nach allem Vorhergehenden bedarf es hier weiter keiner Polemik.

2) Auf gleiche Weise liegt die Qualität der Urtheile ganz innerhalb des Gebietes der Vernunft, und ist nicht eine Abschattung irgend eines Gesetzes des die Anschauung möglich machenden Verstandes, d. h. giebt nicht Anweisung darauf. Die Natur der abstrakten Begriffe, welche eben das objektiv aufgefaßte Wesen der Vernunft selbst ist, bringt, wie ebenfalls im ersten Buche ausgeführt, die Möglichkeit mit sich, ihre Sphären zu vereinigen und zu trennen, und auf dieser Möglichkeit, als ihrer Voraussetzung, beruhen die allgemeinen Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs, welchen, weil sie rein aus der Vernunft entspringen und nicht ferner zu erklären sind, metalogische Wahrheit von mir beigelegt ist. Sie bestimmen, daß das Vereinigte vereinigt, das Getrennte getrennt bleiben muß, also das Gesetzte nicht zugleich wieder aufgehoben werden kann, setzen also die

Möglichkeit des Verbindens und Trennens der Sphären, d. i. eben das Urtheilen, voraus. Dieſes aber liegt, der Form nach, einzig und allein in der Vernunft, und dieſe Form iſt nicht, ſo wie der Inhalt der Urtheile, aus der anſchaulichen Erkenntniß des Verſtandes mit hinübergenommen, in welcher daher auch kein Korrelat oder Analogon für ſie zu ſuchen iſt. Nachdem die Anſchauung durch den Verſtand und für den Verſtand entſtanden iſt, ſteht ſie vollendet da, keinem Zweifel noch Irrthum unterworfen, kennt demnach weder Bejahung noch Verneinung: denn ſie ſpricht ſich ſelbſt aus, und hat nicht, wie die abſtrakte Erkenntniß der Vernunft, ihren Werth und Gehalt in der bloßen Beziehung auf etwas außer ihr, nach dem Satz vom Grunde des Erkennens. Sie iſt daher lauter Realität, alle Negation iſt ihrem Weſen fremd: dieſe kann allein durch Reflexion hinzugedacht werden, bleibt aber eben deshalb immer auf dem Gebiet des abſtrakten Denkens.

Zu den bejahenden und verneinenden Urtheilen fügt Kant, eine Grille der alten Scholaſtiker benutzend, noch die unendlichen, einen ſpitzfindig erdachten Lückenbüßer, was nicht einmal einer Auseinanderſetzung bedarf, ein blindes Fenſter, wie er zu Gunſten ſeiner ſymmetriſchen Architektonik deren viele angebracht hat.

3) Unter den ſehr weiten Begriff der Relation hat Kant drei ganz verſchiedene Beſchaffenheiten der Urtheile zuſammengebracht, die wir daher, um ihren Urſprung zu erkennen, einzeln beleuchten müſſen.

a) Das hypothetiſche Urtheil überhaupt iſt der abſtrakte Ausdruck jener allgemeinſten Form aller unſerer Erkenntniſſe, des Satzes vom Grunde. Daß dieſer vier ganz verſchiedene Bedeutungen habe, und in jeder von dieſen aus einer andern Erkenntnißkraft urſtändet, wie auch eine andere Klaſſe von Vorſtellungen betrifft, habe ich ſchon 1813 in meiner Abhandlung über denſelben dargethan. Daraus ergiebt ſich hinlänglich, daß der Urſprung des hypothetiſchen Urtheils überhaupt, dieſer allgemeinen Denkform, nicht bloß, wie Kant will, der Verſtand und deſſen Kategorie der Kauſalität ſeyn könne; ſondern daß das Geſetz der Kauſalität, welches, meiner Darſtellung zufolge, die einzige Erkenntnißform des reinen Verſtandes iſt, nur eine der Geſtaltungen des alle reine oder aprioriſche Erkenntniß umfaſſen-

den Satzes vom Grunde ist, welcher hingegen in jeder seiner Bedeutungen diese hypothetische Form des Urtheils zum Ausdruck hat. — Wir sehen hier nun aber recht deutlich, wie Erkenntnisse, die ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung nach ganz verschieden sind, doch, wenn von der Vernunft in abstracto gedacht, in einer und derselben Form von Verbindung der Begriffe und Urtheile erscheinen, und dann in dieser gar nicht mehr zu unterscheiden sind, sondern man, um sie zu unterscheiden, auf die anschauliche Erkenntniß zurückgehen muß, die abstrakte ganz verlassend. Daher war der von Kant eingeschlagene Weg, vom Standpunkt der abstrakten Erkenntniß aus, die Elemente und das innerste Getriebe auch der intuitiven Erkenntniß zu finden, durchaus verkehrt. Uebrigens ist gewissermaaßen meine ganze einleitende Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", nur als eine gründliche Erörterung der Bedeutung der hypothetischen Urtheilsform anzusehen; daher ich hier nicht weiter dabei verweile.

b) Die Form des kategorischen Urtheils ist nichts Anderes, als die Form des Urtheils überhaupt im eigentlichsten Sinn. Denn, streng genommen, heißt Urtheilen nur die Verbindung, oder die Unvereinbarkeit der Sphären der Begriffe denken: daher sind die hypothetische und die disjunktive Verbindung eigentlich keine besondere Formen des Urtheils: denn sie werden nur auf schon fertige Urtheile angewandt, in denen die Verbindung der Begriffe unverändert die kategorische bleibt; sie aber verknüpfen wieder diese Urtheile, indem die hypothetische Form deren Abhängigkeit von einander, die disjunktive deren Unvereinbarkeit ausdrückt. Bloße Begriffe aber haben nur eine Art von Verhältnissen zu einander, nämlich die, welche im kategorischen Urtheil ausgedrückt werden. Die nähere Bestimmung, oder die Unterarten dieses Verhältnisses sind das Ineinandergreifen und das völlige Getrenntseyn der Begriffssphären, d. i. also die Bejahung und Verneinung; woraus Kant besondere Kategorien, unter einem ganz andern Titel gemacht hat, dem der Qualität. Das Ineinandergreifen und Getrenntseyn hat wieder Unterarten, nämlich je nachdem die Sphären ganz, oder nur zum Theil ineinandergreifen, welche Bestimmung die Quantität der Urtheile ausmacht; woraus Kant wieder einen ganz besondern Kategorientitel gemacht hat. So trennte er das ganz nahe Verwandte, ja

Identische, die leicht übersehbaren Modifikationen der einzig möglichen Verhältnisse von bloßen Begriffen zu einander, und vereinigte dagegen das sehr Verschiedene unter diesem Titel der Relation.

Kategorische Urtheile haben zum metalogischen Princip die Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs. Aber der Grund zur Verknüpfung von Begriffssphären, welcher dem Urtheil, das eben nur diese Verknüpfung ist, die Wahrheit verleiht, kann sehr verschiedener Art seyn, und dieser zufolge ist dann die Wahrheit des Urtheils entweder logisch, oder empirisch, oder metaphysisch, oder metalogisch, wie solches in der einleitenden Abhandlung, §. 30—33, ausgeführt ist und hier nicht wiederholt zu werden braucht. Es ergiebt sich aber daraus, wie sehr verschieden die unmittelbaren Erkenntnisse seyn können, welche alle in abstracto sich durch die Verbindung der Sphären zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat darstellen, und daß man keineswegs eine einzige Funktion des Verstandes, als ihr entsprechend und sie hervorbringend, aufstellen kann. Z. B. die Urtheile: „das Wasser kocht; der Sinus mißt den Winkel; der Wille beschließt; Beschäftigung zerstreut; die Unterscheidung ist schwierig"; drücken durch die selbe logische Form die verschiedenartigsten Verhältnisse aus: woraus wir abermals die Bestätigung erhalten, wie verkehrt das Beginnen sei, um die unmittelbare, intuitive Erkenntniß zu analysiren, sich auf den Standpunkt der abstrakten zu stellen. — Aus einer eigentlichen Verstandeserkenntniß, in meinem Sinn, entspringt übrigens das kategorische Urtheil nur da, wo eine Kausalität durch dasselbe ausgedrückt wird; dies ist aber der Fall auch bei allen Urtheilen, die eine physische Qualität bezeichnen. Denn, wenn ich sage: „dieser Körper ist schwer, hart, flüssig, grün, sauer, alkalisch, organisch u. s. w."; so bezeichnet dies immer sein Wirken, also eine Erkenntniß, die nur durch den reinen Verstand möglich ist. Nachdem nun diese, eben wie viele von ihr ganz verschiedene (z. B. die Unterordnung höchst abstrakter Begriffe), in abstracto durch Subjekt und Prädikat ausgedrückt worden, hat man diese bloßen Begriffsverhältnisse wieder auf die anschauliche Erkenntniß zurück übertragen, und gemeint, das Subjekt und Prädikat des Urtheils müsse in der Anschauung ein eigenes, besonderes Korrelat haben, Substanz und Accidenz. Aber ich werde weiter unten deutlich machen, daß der Begriff

Subſtanz keinen andern wahren Inhalt hat, als den des Begriffs Materie. Accidenzen aber ſind ganz gleichbedeutend mit Wirkungsarten, ſo daß die vermeinte Erkenntniß von Subſtanz und Accidenz noch immer die des reinen Verſtandes von Urſach und Wirkung iſt. Wie aber eigentlich die Vorſtellung der Materie entſteht, iſt theils in unſerem erſten Buch, §. 4, und noch faßlicher in der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", am Schluß des §. 21, S. 77, erörtert; theils werden wir es noch näher ſehen, bei der Unterſuchung des Grundſatzes, daß die Subſtanz beharrt.

c) Die disjunktiven Urtheile entſpringen aus dem Denkgeſetz des ausgeſchloſſenen Dritten, welches eine metalogiſche Wahrheit iſt: ſie ſind daher ganz das Eigenthum der reinen Vernunft, und haben nicht im Verſtande ihren Urſprung. Die Ableitung der Kategorie der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung aus ihnen iſt nun aber ein recht grelles Beiſpiel von den Gewaltthätigkeiten, welche ſich Kant bisweilen gegen die Wahrheit erlaubt, bloß um ſeine Luſt an architektoniſcher Symmetrie zu befriedigen. Das Unſtatthafte jener Ableitung iſt ſchon öfter mit Recht gerügt und aus mehreren Gründen dargethan worden, beſonders von G. E. Schulze in ſeiner „Kritik der theoretiſchen Philoſophie" und von Berg in ſeiner „Epikritik der Philoſophie". — Welche wirkliche Analogie iſt wohl zwiſchen der offengelaſſenen Beſtimmung eines Begriffs durch einander ausſchließende Prädikate, und dem Gedanken der Wechſelwirkung? Beide ſind ſich ſogar ganz entgegengeſetzt, da im disjunktiven Urtheil das wirkliche Setzen des einen der beiden Eintheilungsglieder zugleich ein nothwendiges Aufheben des andern iſt; hingegen wenn man ſich zwei Dinge im Verhältniß der Wechſelwirkung denkt, das Setzen des einen eben ein nothwendiges Setzen auch des andern iſt, und vice versa. Daher iſt unſtreitig das wirkliche logiſche Analogon der Wechſelwirkung der circulus vitiosus, als in welchem, eben wie angeblich bei der Wechſelwirkung, das Begründete auch wieder der Grund iſt, und umgekehrt. Und ebenſo wie die Logik den circulus vitiosus verwirft, iſt auch aus der Metaphyſik der Begriff der Wechſelwirkung zu verbannen. Denn ich bin ganz ernſtlich geſonnen jetzt darzuthun, daß es gar keine Wechſelwirkung im eigentlichen Sinne giebt, und dieſer Begriff, ſo höchſt

beliebt auch, eben wegen der Unbeſtimmtheit des Gedankens, ſein Gebrauch iſt, doch näher betrachtet, ſich als leer, falſch und nichtig zeigt. Zuvörderſt beſinne man ſich, was überhaupt Kauſalität ſei, und ſehe zur Beihülfe meine Darſtellung davon in der einleitenden Abhandlung, §. 20, wie auch in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens, Kap. 3, S. 27 fg., endlich im vierten Kapitel unſers zweiten Bandes nach. Kauſalität iſt das Geſetz, nach welchem die eintretenden *Zuſtände* der Materie ſich ihre Stelle in der Zeit beſtimmen. Bloß von Zuſtänden, ja eigentlich bloß von *Veränderungen* iſt bei der Kauſalität die Rede, und weder von der Materie als ſolcher, noch vom Beharren ohne Veränderung. Die *Materie* als ſolche ſteht nicht unter dem Geſetz der Kauſalität; da ſie weder wird, noch vergeht: alſo auch nicht das ganze *Ding*, wie man gemeinhin ſpricht; ſondern allein die *Zuſtände* der Materie. Ferner hat das Geſetz der Kauſalität es nicht mit dem *Beharren* zu thun: denn wo ſich nichts *verändert*, iſt kein *Wirken* und keine Kauſalität, ſondern ein bleibender ruhender Zuſtand. Wird nun ein ſolcher verändert, ſo iſt entweder der neu entſtandene wieder beharrlich, oder er iſt es nicht, ſondern führt ſogleich einen dritten Zuſtand herbei, und die Nothwendigkeit, mit der dies geſchieht, iſt eben das Geſetz der Kauſalität, welches eine Geſtaltung des Satzes vom Grunde iſt und daher nicht weiter zu erklären; weil eben der Satz vom Grunde das Princip aller Erklärung und aller Nothwendigkeit iſt. Hieraus iſt klar, daß das Urſach- und Wirkungſeyn in genauer Verbindung und nothwendiger Beziehung auf die *Zeitfolge* ſteht. Nur ſofern der Zuſtand A in der Zeit dem Zuſtande B vorhergeht, ihre Succeſſion aber eine nothwendige und keine zufällige, d. h. kein bloßes Folgen, ſondern ein Erfolgen iſt; — nur inſofern iſt der Zuſtand A Urſache und der Zuſtand B Wirkung. Der Begriff *Wechſelwirkung* enthält aber Dies, daß beide Urſache und beide Wirkung von einander ſind: dies heißt aber eben ſoviel, als daß jeder von beiden der frühere und aber auch der ſpätere iſt: alſo ein Ungedanke. Denn daß beide *Zuſtände* zugleich ſeien, und zwar nothwendig zugleich, läßt ſich nicht annehmen: weil ſie als nothwendig zuſammengehörend und zugleich ſeiend, nur *einen* Zuſtand ausmachen, zu deſſen Beharren zwar die bleibende An-

weſenheit aller ſeiner Beſtimmungen erfordert wird, wo denn aber gar nicht mehr von Veränderung und Kauſalität, ſondern von Dauer und Ruhe die Rede iſt und weiter nichts geſagt wird, als daß wenn eine Beſtimmung des ganzen Zuſtandes geändert wird, der hiedurch entſtandene neue Zuſtand nicht von Beſtand ſeyn kann, ſondern Urſache der Aenderung auch aller übrigen Beſtimmungen des erſten Zuſtandes wird, wodurch eben wieder ein neuer, dritter Zuſtand eintritt; welches alles nur gemäß dem einfachen Geſetz der Kauſalität geſchieht und nicht ein neues, das der Wechſelwirkung, begründet.

Auch behaupte ich ſchlechthin, daß der Begriff Wechſelwirkung durch kein einziges Beiſpiel zu belegen iſt. Alles was man dafür ausgeben möchte, iſt entweder ein ruhender Zuſtand, auf den der Begriff der Kauſalität, welcher nur bei Veränderungen Bedeutung hat, gar keine Anwendung findet, oder es iſt eine abwechſelnde Succeſſion gleichnamiger, ſich bedingender Zuſtände, zu deren Erklärung die einfache Kauſalität vollkommen ausreicht. Ein Beiſpiel der erſtern Art giebt die durch gleiche Gewichte in Ruhe gebrachte Waagſchale: hier iſt gar kein Wirken, denn hier iſt keine Veränderung: es iſt ruhender Zuſtand: die Schwere ſtrebt, gleichmäßig vertheilt, wie in jedem im Schwerpunkt unterſtützten Körper, kann aber ihre Kraft durch keine Wirkung äußern. Daß die Wegnahme des einen Gewichtes einen zweiten Zuſtand giebt, der ſogleich Urſache des dritten, des Sinkens der andern Schale, wird, geſchieht nach dem einfachen Geſetz der Urſache und Wirkung und bedarf keiner beſondern Kategorie des Verſtandes, auch nicht einmal einer beſondern Benennung. Ein Beiſpiel der andern Art iſt das Fortbrennen eines Feuers. Die Verbindung des Oxygens mit dem brennbaren Körper iſt Urſache der Wärme, und dieſe iſt wieder Urſache des erneuerten Eintritts jener chemiſchen Verbindung. Aber dieſes iſt nichts Anderes, als eine Kette von Urſachen und Wirkungen, deren Glieder jedoch abwechſelnd gleichnamig ſind: das Brennen A bewirkt freie Wärme B, dieſe ein neues Brennen C (d. h. eine neue Wirkung, die mit der Urſache A gleichnamig, nicht aber individuell dieſelbe iſt), dies eine neue Wärme D (welche mit der Wirkung B nicht real identiſch, ſondern nur dem Begriffe nach die ſelbe, d. h. mit ihr gleichnamig iſt) und ſo

immer fort. Ein artiges Beiſpiel Deſſen, was man im gemeinen Leben Wechſelwirkung nennt, liefert eine von Humboldt (Anſichten der Natur, zweite Auflage, Bd. 2, S. 79) gegebene Theorie der Wüſten. Nämlich in Sandwüſten regnet es nicht, wohl aber auf den ſie begrenzenden waldigen Bergen. Nicht die Anziehung der Berge auf die Wolken iſt Urſache; ſondern die von der Sandebene aufſteigende Säule erhitzter Luft hindert die Dunſtbläschen ſich zu zerſetzen und treibt die Wolken in die Höhe. Auf dem Gebirge iſt der ſenkrecht ſteigende Luftſtrom ſchwächer, die Wolken ſenken ſich und der Niederſchlag erfolgt in der kühlern Luft. So ſtehen Mangel an Regen und Pflanzenloſigkeit der Wüſte in Wechſelwirkung: es regnet nicht, weil die erhitzte Sandfläche mehr Wärme ausſtrahlt; die Wüſte wird nicht zur Steppe oder Grasflur, weil es nicht regnet. Aber offenbar haben wir hier wieder nur, wie im obigen Beiſpiel, eine Succeſſion gleichnamiger Urſachen und Wirkungen, und durchaus nichts von der einfachen Kauſalität weſentlich Verſchiedenes. Eben ſo verhält es ſich mit dem Schwingen des Pendels, ja, auch mit der Selbſterhaltung des organiſchen Körpers, bei welcher ebenfalls jeder Zuſtand einen neuen herbeiführt, der mit dem, von welchem er ſelbſt bewirkt wurde, der Art nach derſelbe, individuell aber ein neuer iſt: nur iſt hier die Sache komplicirter, indem die Kette nicht mehr aus Gliedern von zwei, ſondern aus Gliedern von vielen Arten beſteht, ſo daß ein gleichnamiges Glied, erſt nachdem mehrere andere dazwiſchengetreten, wiederkehrt. Aber immer ſehen wir nur eine Anwendung des einzigen und einfachen Geſetzes der Kauſalität vor uns, welches der Folge der Zuſtände die Regel giebt, nicht aber irgend etwas, das durch eine neue und beſondere Funktion des Verſtandes gefaßt werden müßte.

Oder wollte man etwan gar als Beleg des Begriffs der Wechſelwirkung anführen, daß Wirkung und Gegenwirkung ſich gleich ſind? Dies liegt aber eben in Dem, was ich ſo ſehr urgire und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde ausführlich dargethan habe, daß die Urſache und die Wirkung nicht zwei Körper, ſondern zwei ſich ſuccedirende Zuſtände von Körpern ſind, folglich jeder der beiden Zuſtände auch alle betheiligten Körper implicirt, die Wirkung alſo, d. i. der neu eintretende Zuſtand, z. B. beim Stoß, ſich auf beide Körper in gleichem Ver-

hältniß erſtreckt: ſo ſehr daher der geſtoßene Körper verändert wird, eben ſo ſehr wird es der ſtoßende (jeder im Verhältniß ſeiner Maſſe und Geſchwindigkeit). Beliebt es, dieſes Wechſelwirkung zu nennen; ſo iſt eben durchaus jede Wirkung Wechſelwirkung, und es tritt deswegen kein neuer Begriff und noch weniger eine neue Funktion des Verſtandes dafür ein, ſondern wir haben nur ein überflüſſiges Synonym der Kauſalität. Dieſe Anſicht aber ſpricht Kant unbedachtſamer Weiſe geradezu aus, in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft", wo der Beweis des vierten Lehrſatzes der Mechanik anhebt: „alle äußere Wirkung in der Welt iſt Wechſelwirkung". Wie ſollen dann für einfache Kauſalität und für Wechſelwirkung verſchiedene Funktionen a priori im Verſtande liegen, ja, ſogar die reale Succeſſion der Dinge nur mittelſt der erſtern, und das Zugleichſeyn derſelben nur mittelſt der letzteren möglich und erkennbar ſeyn? Danach wäre, wenn alle Wirkung Wechſelwirkung iſt, auch Succeſſion und Simultaneität das Selbe, mithin Alles in der Welt zugleich. — Gäbe es wahre Wechſelwirkung, dann wäre auch das perpetuum mobile möglich und ſogar a priori gewiß: vielmehr aber liegt der Behauptung, daß es unmöglich ſei, die Ueberzeugung a priori zum Grunde, daß es keine wahre Wechſelwirkung und keine Verſtandesform für eine ſolche giebt.

Auch Ariſtoteles leugnet die Wechſelwirkung im eigentlichen Sinn: denn er bemerkt, daß zwar zwei Dinge wechſelſeitig Urſache von einander ſeyn können, aber nur ſo, daß man es von jedem in einem andern Sinne verſteht, z. B. das eine auf das andere als Motiv, dieſes auf jenes aber als Urſache ſeiner Bewegung wirkt. Nämlich wir finden an zwei Stellen die ſelben Worte: Physic., Lib. II, c. 3, und Metaph., Lib. V, c. 2. *Εστι δε τινα και αλληλων αιτια· οἱον το πονειν αιτιον της ευεξιας, και αὐτη του πονειν· αλλ' ου τον αυτον τροπον, αλλα το μεν ὡς τελος, το δε ὡς αρχη κινησεως.* (Sunt praeterea quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus.) Nähme er noch außerdem eine eigentliche Wechſelwirkung an, ſo würde er ſie hier aufführen, da er an beiden Stellen beſchäftigt iſt, ſämmtliche mögliche Arten von Ur-

sachen aufzuzählen. In den Analyt. post., Lib. II, c. 11, spricht er von einem Kreislauf der Ursachen und Wirkungen, aber nicht von einer Wechselwirkung.

4) Die Kategorien der Modalität haben vor allen übrigen den Vorzug, daß Das, was durch jede derselben ausgedrückt wird, der Urtheilsform, von der es abgeleitet ist, doch wirklich entspricht; was bei den anderen Kategorien fast gar nicht der Fall ist, indem sie meistens mit dem willkürlichsten Zwange aus den Urtheilsformen herausdeducirt sind.

Daß also die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen es sind, welche die problematische, assertorische und apodiktische Form des Urtheils veranlassen, ist vollkommen wahr. Daß aber jene Begriffe besondere, ursprüngliche und nicht weiter abzuleitende Erkenntnißformen des Verstandes wären, ist nicht wahr. Vielmehr stammen sie aus der einzigen ursprünglichen und daher a priori uns bewußten Form alles Erkennens her, aus dem Satze vom Grunde, und zwar unmittelbar aus diesem die Erkenntniß der Nothwendigkeit; hingegen erst indem auf diese die Reflexion angewandt wird, entstehen die Begriffe von Zufälligkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit. Alle diese ursständen daher keineswegs aus einer Geisteskraft, dem Verstande, sondern entstehen durch den Konflikt des abstrakten Erkennens mit dem intuitiven, wie man sogleich sehen wird.

Ich behaupte, daß Nothwendigseyn und Folge aus einem gegebenen Grunde seyn, durchaus Wechselbegriffe und völlig identisch sind. Als nothwendig können wir nimmermehr etwas erkennen, ja nur denken, als sofern wir es als Folge eines gegebenen Grundes ansehen: und weiter als diese Abhängigkeit, dieses Gesetztseyn durch ein Anderes und dieses unausbleibliche Folgen aus ihm, enthält der Begriff der Nothwendigkeit schlechthin nichts. Er entsteht und besteht also einzig und allein durch Anwendung des Satzes vom Grunde. Daher giebt es, gemäß den verschiedenen Gestaltungen dieses Satzes, ein physisch Nothwendiges (der Wirkung aus der Ursache), ein logisch (durch den Erkenntnißgrund, in analytischen Urtheilen, Schlüssen u. s. w.), ein mathematisch (nach dem Seynsgrunde in Raum und Zeit), und endlich ein praktisch Nothwendiges, womit wir nicht etwan das Bestimmtseyn durch einen angeblichen kategorischen Imperativ,

ſondern die, bei gegebenem empiriſchen Charakter, nach vorliegenden Motiven nothwendig eintretende Handlung bezeichnen wollen. — Alles Nothwendige iſt es aber nur relativ, nämlich unter der Vorausſetzung des Grundes, aus dem es folgt: daher iſt abſolute Nothwendigkeit ein Widerſpruch. — Im Uebrigen verweiſe ich auf §. 49 der Abhandlung über den Satz vom Grunde.

Das kontradiktoriſche Gegentheil, d. h. die Verneinung der Nothwendigkeit iſt die Zufälligkeit. Der Inhalt dieſes Begriffs iſt daher negativ, nämlich weiter nichts als dieſes: Mangel der durch den Satz vom Grunde ausgedrückten Verbindung. Folglich iſt auch das Zufällige immer nur relativ: nämlich in Beziehung auf etwas, das nicht ſein Grund iſt, iſt es ein ſolches. Jedes Objekt, von welcher Art es auch ſei, z. B. jede Begebenheit in der wirklichen Welt, iſt allemal nothwendig und zufällig zugleich: nothwendig in Beziehung auf das Eine, das ihre Urſache iſt; zufällig in Beziehung auf alles Uebrige. Denn ihre Berührung in Zeit und Raum mit allem Uebrigen iſt ein bloßes Zuſammentreffen, ohne nothwendige Verbindung: daher auch die Wörter Zufall, *συμπτωμα*, contingens. So wenig daher, wie ein abſolut Nothwendiges, iſt ein abſolut Zufälliges denkbar. Denn dieſes Letztere wäre eben ein Objekt, welches zu keinem andern im Verhältniß der Folge zum Grunde ſtände. Die Unvorſtellbarkeit eines ſolchen iſt aber gerade der negativ ausgedrückte Inhalt des Satzes vom Grunde, welcher alſo erſt umgeſtoßen werden müßte, um ein abſolut Zufälliges zu denken: dieſes ſelbſt hätte aber alsdann auch alle Bedeutung verloren, da der Begriff des Zufälligen ſolche nur in Beziehung auf jenen Satz hat, und bedeutet, daß zwei Objekte nicht im Verhältniß von Grund und Folge zu einander ſtehen.

In der Natur, ſofern ſie anſchauliche Vorſtellung iſt, iſt Alles was geſchieht nothwendig: denn es geht aus ſeiner Urſache hervor. Betrachten wir aber dieſes Einzelne in Beziehung auf das Uebrige, welches nicht ſeine Urſache iſt; ſo erkennen wir es als zufällig: dies iſt aber ſchon eine abſtrakte Reflexion. Abſtrahiren wir nun ferner, bei einem Objekt der Natur, ganz von ſeinem Kauſalverhältniß zu dem Uebrigen, alſo von ſeiner Nothwendigkeit und Zufälligkeit; ſo befaßt dieſe Art von Erkenntniß der Begriff des Wirklichen, bei welchem man nur die Wir-

kung betrachtet, ohne ſich nach der Urſache umzuſehen, in Beziehung auf welche man ſie ſonſt nothwendig, in Beziehung auf alles Uebrige zufällig nennen müßte. Dieſes Alles beruht zuletzt darauf, daß die Modalität des Urtheils nicht ſowohl die objektive Beſchaffenheit der Dinge, als das Verhältniß unſerer Erkenntniß zu derſelben bezeichnet. Da aber in der Natur Jedes aus einer Urſache hervorgeht; ſo iſt jedes Wirkliche auch nothwendig: aber wieder auch nur ſofern es zu dieſer Zeit, an dieſem Ort iſt: denn allein darauf erſtreckt ſich die Beſtimmung durch das Geſetz der Kauſalität. Verlaſſen wir aber die anſchauliche Natur und gehen über zum abſtrakten Denken; ſo können wir, in der Reflexion, alle Naturgeſetze, die uns theils a priori, theils erſt a posteriori bekannt ſind, uns vorſtellen, und dieſe abſtrakte Vorſtellung enthält Alles, was in der Natur zu irgend einer Zeit, an irgend einem Ort iſt, aber mit Abſtraktion von jedem beſtimmten Ort und Zeit: und damit eben, durch ſolche Reflexion, ſind wir ins weite Reich der Möglichkeit getreten. Was aber ſogar auch hier keine Stelle findet, iſt das Unmögliche. Es iſt offenbar, daß Möglichkeit und Unmöglichkeit nur für die Reflexion, für die abſtrakte Erkenntniß der Vernunft, nicht für die anſchauliche Erkenntniß daſind; obgleich die reinen Formen dieſer es ſind, welche der Vernunft die Beſtimmung des Möglichen und Unmöglichen an die Hand geben. Je nachdem die Naturgeſetze, von denen wir beim Denken des Möglichen und Unmöglichen ausgehen, a priori oder a posteriori erkannt ſind, iſt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eine metaphyſiſche, oder nur phyſiſche.

Aus dieſer Darſtellung, die keines Beweiſes bedarf, weil ſie ſich unmittelbar auf die Erkenntniß des Satzes vom Grunde und auf die Entwickelung der Begriffe des Nothwendigen, Wirklichen und Möglichen ſtützt, geht genugſam hervor, wie ganz grundlos Kants Annahme dreier beſonderer Funktionen des Verſtandes für jene drei Begriffe iſt, und daß er hier abermals durch kein Bedenken ſich hat ſtören laſſen in der Durchführung ſeiner architektoniſchen Symmetrie.

Hiezu kommt nun aber noch der ſehr große Fehler, daß er, freilich nach dem Vorgang der frühern Philoſophie, die Begriffe des Nothwendigen und Zufälligen mit einander verwechſelt hat.

Jene frühere Philosophie nämlich hat die Abstraktion zu folgendem Mißbrauch benutzt. Es war offenbar, daß Das, dessen Grund gesetzt ist, unausbleiblich folgt, d. h. nicht nichtseyn kann, also nothwendig ist. An diese letzte Bestimmung aber hielt man sich ganz allein und sagte: nothwendig ist, was nicht anders seyn kann, oder dessen Gegentheil unmöglich. Man ließ aber den Grund und die Wurzel solcher Nothwendigkeit aus der Acht, übersah die daraus sich ergebende Relativität aller Nothwendigkeit und machte dadurch die ganz undenkbare Fiktion von einem absolut Nothwendigen, d. h. von einem Etwas, dessen Daseyn so unausbleiblich wäre, wie die Folge aus dem Grunde, das aber doch nicht Folge aus einem Grunde wäre und daher von nichts abhienge; welcher Beisatz eben eine absurde Petition ist, weil sie dem Satz vom Grunde widerstreitet. Von dieser Fiktion nun ausgehend erklärte man, der Wahrheit diametral entgegen, gerade Alles was durch einen Grund gesetzt ist, für das Zufällige, indem man nämlich auf das Relative seiner Nothwendigkeit sah und diese verglich mit jener ganz aus der Luft gegriffenen, in ihrem Begriff sich widersprechenden absoluten Nothwendigkeit*). Diese grundverkehrte Bestimmung des Zufälligen behält nun auch Kant bei und giebt sie als Erklärung: „Kritik der reinen Vernunft", V, S. 289—291; 243. V, 301; 419. V, 447, 486, 488. Er geräth dabei sogar in den augenfälligsten Widerspruch mit sich selbst, indem er S. 301 sagt: „Alles Zufällige hat eine Ursache", und hinzufügt: „Zufällig ist, dessen Nichtseyn möglich." Was aber eine Ursache hat, dessen

*) Man sehe Christian Wolf's „Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele", §. 577—579. — Sonderbar ist es, daß er nur das nach dem Satz vom Grunde des Werdens Nothwendige, d. h. aus Ursachen Geschehende, für zufällig erklärt, hingegen das nach den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde Nothwendige, auch dafür anerkennt, z. B. was aus der essentia (Definition) folgt, also die analytischen Urtheile, ferner auch die mathematischen Wahrheiten. Als Grund hievon giebt er an, daß nur das Gesetz der Kausalität endlose Reihen gebe, die anderen Arten von Gründen aber endliche. Dies ist jedoch bei den Gestaltungen des Satzes vom Grunde im reinen Raum und Zeit gar nicht der Fall, sondern gilt nur vom logischen Erkenntnißgrund: für einen solchen hielt er aber die mathematische Nothwendigkeit. — Vergleiche: Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 50.

Nichtseyn ist durchaus unmöglich: also ist es nothwendig. — Uebrigens ist der Ursprung dieser ganzen falschen Erklärung des Nothwendigen und Zufälligen schon bei Aristoteles zu finden und zwar „De generatione et corruptione", Lib. II, c. 9 et 11, wo nämlich das Nothwendige erklärt wird als Das, dessen Nichtseyn unmöglich ist: ihm steht gegenüber Das, dessen Seyn unmöglich ist; und zwischen diesen Beiden liegt nun Das, was seyn und auch nichtseyn kann, — also das Entstehende und Vergehende, und dieses wäre denn das Zufällige. Nach dem oben Gesagten ist es klar, daß diese Erklärung, wie so viele des Aristoteles, entstanden ist aus dem Stehenbleiben bei abstrakten Begriffen, ohne auf das Konkrete und Anschauliche zurückzugehen, in welchem doch die Quelle aller abstrakten Begriffe liegt, durch welches sie daher stets kontrolirt werden müssen. „Etwas, dessen Nichtseyn unmöglich ist" — läßt sich allenfalls in abstracto denken: aber gehen wir damit zum Konkreten, Realen, Anschaulichen, so finden wir nichts, den Gedanken, auch nur als ein Mögliches, zu belegen, — als eben nur die besagte Folge eines gegebenen Grundes, deren Nothwendigkeit jedoch eine relative und bedingte ist.

Ich füge bei dieser Gelegenheit noch einige Bemerkungen über jene Begriffe der Modalität hinzu. — Da alle Nothwendigkeit auf dem Satze vom Grunde beruht, und eben deshalb relativ ist; so sind alle apodiktischen Urtheile ursprünglich und ihrer letzten Bedeutung nach hypothetisch. Sie werden kategorisch nur durch den Zutritt einer assertorischen Minor, also im Schlußsatz. Ist diese Minor noch unentschieden, und wird diese Unentschiedenheit ausgedrückt; so giebt dieses das problematische Urtheil.

Was im Allgemeinen (als Regel) apodiktisch ist (ein Naturgesetz), ist in Bezug auf einen einzelnen Fall immer nur problematisch, weil erst die Bedingung wirklich eintreten muß, die den Fall unter die Regel setzt. Und umgekehrt, was im Einzelnen als solches nothwendig (apodiktisch) ist (jede einzelne Veränderung, nothwendig durch ihre Ursache), ist überhaupt und allgemein ausgesprochen wieder nur problematisch; weil die eingetretene Ursache nur den einzelnen Fall traf, und das apodiktische, immer hypothetische Urtheil stets nur allgemeine Gesetze aussagt, nicht unmittelbar einzelne Fälle. — Dieses Alles hat seinen Grund

darin, daß die Möglichkeit nur im Gebiet der Reflexion und für die Vernunft da iſt, das Wirkliche im Gebiet der Anſchauung und für den Verſtand; das Nothwendige für beide. Sogar iſt eigentlich der Unterſchied zwiſchen nothwendig, wirklich und möglich nur in abstracto und dem Begriffe nach vorhanden; in der realen Welt hingegen fallen alle Drei in Eins zuſammen. Denn Alles, was geſchieht, geſchieht *nothwendig*; weil es aus Urſachen geſchieht, dieſe aber ſelbſt wieder Urſachen haben; ſo daß ſämmtliche Hergänge der Welt, große wie kleine, eine ſtrenge Verkettung des nothwendig Eintretenden ſind. Demgemäß iſt alles Wirkliche zugleich ein Nothwendiges, und in der Realität zwiſchen Wirklichkeit und Nothwendigkeit kein Unterſchied; und eben ſo keiner zwiſchen Wirklichkeit und Möglichkeit: denn was nicht geſchehen, d. h. nicht wirklich geworden iſt, war auch nicht möglich; weil die Urſachen, ohne welche es nimmermehr eintreten konnte, ſelbſt nicht eingetreten ſind, noch eintreten konnten, in der großen Verkettung der Urſachen: es war alſo ein Unmögliches. Jeder Vorgang iſt demnach entweder nothwendig, oder unmöglich. Dieſes Alles gilt bloß von der empiriſch realen Welt, d. h. dem Komplex der einzelnen Dinge, alſo vom ganz Einzelnen als ſolchem. Betrachten wir hingegen, mittelſt der Vernunft, die Dinge im Allgemeinen, ſie in abstracto auffaſſend; ſo treten Nothwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit wieder auseinander: wir erkennen dann alles den unſerem Intellekt angehörenden Geſetzen a priori Gemäße als überhaupt möglich; das den empiriſchen Naturgeſetzen Entſprechende als in dieſer Welt möglich, auch wenn es nie wirklich geworden, unterſcheiden alſo deutlich das Mögliche vom Wirklichen. Das Wirkliche iſt an ſich ſelbſt zwar ſtets auch ein Nothwendiges, wird aber als ſolches nur von Dem aufgefaßt, der ſeine Urſache kennt: abgeſehen von dieſer iſt und heißt es zufällig. Dieſe Betrachtung giebt uns auch den Schlüſſel zu jener contentio *περι δυνατων* zwiſchen dem Megariker Diodoros und Chryſippos dem Stoiker, welche Cicero vorträgt im Buche de fato. Diodoros ſagt: „Nur was wirklich wird, iſt möglich geweſen: und alles Wirkliche iſt auch nothwendig.“ — Chryſippos dagegen: „Es iſt Vieles möglich, das nie wirklich wird: denn nur das Nothwendige wird wirklich.“ — Wir können uns dies ſo erläutern. Die Wirklichkeit iſt die Konkluſion

eines Schlusses, zu dem die Möglichkeit die Prämissen giebt. Doch ist hiezu nicht allein die Major, sondern auch die Minor erfordert: erst Beide geben die volle Möglichkeit. Die Major nämlich giebt eine bloß theoretische, allgemeine Möglichkeit in abstracto: diese macht an sich aber noch gar nichts möglich, d. h. fähig wirklich zu werden. Dazu gehört noch die Minor, als welche die Möglichkeit für den einzelnen Fall giebt, indem sie ihn unter die Regel bringt. Dieser wird eben dadurch sofort zur Wirklichkeit. Z. B.:

Maj. Alle Häuser (folglich auch mein Haus) können abbrennen.

Min. Mein Haus geräth in Brand.

Konkl. Mein Haus brennt ab.

Denn jeder allgemeine Satz, also jede Major, bestimmt, in Hinsicht auf die Wirklichkeit, die Dinge stets nur unter einer Voraussetzung, mithin hypothetisch: z. B. das Abbrennenkönnen hat zur Voraussetzung das Inbrandgerathen. Diese Voraussetzung wird in der Minor beigebracht. Allemal ladet die Major die Kanone: allein erst wenn die Minor die Lunte hinzubringt, erfolgt der Schuß, die Konklusio. Das gilt durchweg vom Verhältniß der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Da nun die Konklusio, welche die Aussage der Wirklichkeit ist, stets *nothwendig* erfolgt; so geht hieraus hervor, daß Alles, was wirklich ist, auch nothwendig ist; welches auch daraus einzusehen, daß Nothwendigseyn nur heißt, Folge eines gegebenen Grundes seyn: dieser ist beim Wirklichen eine Ursache: also ist alles Wirkliche nothwendig. Demnach sehen wir hier die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zusammenfallen und nicht bloß den letzteren den ersteren voraussetzen, sondern auch umgekehrt. Was sie auseinanderhält, ist die Beschränkung unseres Intellekts durch die Form der Zeit: denn die Zeit ist das Vermittelnde zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit der einzelnen Begebenheit läßt sich durch die Erkenntniß ihrer sämmtlichen Ursachen vollkommen einsehen: aber das Zusammentreffen dieser sämmtlichen, verschiedenen und von einander unabhängigen Ursachen erscheint für uns als *zufällig*, ja die Unabhängigkeit derselben von einander ist eben der Begriff der Zufälligkeit. Da aber doch jede von ihnen die nothwendige Folge *ihrer* Ursache war, deren

Kette anfangslos ist; so zeigt sich, daß die Zufälligkeit eine bloß subjektive Erscheinung ist, entstehend aus der Begränzung des Horizonts unseres Verstandes, und so subjektiv, wie der optische Horizont, in welchem der Himmel die Erde berührt.

Da Nothwendigkeit einerlei ist mit Folge aus gegebenem Grunde, so muß sie auch bei jeder Gestaltung des Satzes vom Grunde als eine besondere erscheinen und auch ihren Gegensatz haben an der Möglichkeit und Unmöglichkeit, welcher immer erst durch Anwendung der abstrakten Betrachtung der Vernunft auf den Gegenstand entsteht. Daher stehen den oben erwähnten vier Arten von Nothwendigkeiten eben so viele Arten von Unmöglichkeiten gegenüber: also physische, logische, mathematische, praktische. Dazu mag noch bemerkt werden, daß wenn man ganz innerhalb des Gebietes abstrakter Begriffe sich hält, die Möglichkeit immer dem allgemeinern, die Nothwendigkeit dem engern Begriff anhängt: z. B. „ein Thier *kann* seyn ein Vogel, Fisch, Amphibie u. s. w." — „eine Nachtigall *muß* seyn ein Vogel, dieser ein Thier, dieses ein Organismus, dieser ein Körper". — Eigentlich weil die logische Nothwendigkeit, deren Ausdruck der Syllogismus ist, vom Allgemeinen auf das Besondere geht und nie umgekehrt. — Dagegen ist in der anschaulichen Natur (den Vorstellungen der ersten Klasse) eigentlich alles nothwendig, durch das Gesetz der Kausalität: bloß die hinzutretende Reflexion kann es zugleich als zufällig auffassen, es vergleichend mit dem was nicht dessen Ursache ist, und auch als bloß und rein wirklich, durch Absehen von aller Kausalverknüpfung: nur bei dieser Klasse von Vorstellungen hat eigentlich der Begriff des *Wirklichen* Statt, wie auch schon die Abstammung des Worts vom Kausalitätsbegriffe anzeigt. — In der dritten Klasse der Vorstellungen, der reinen mathematischen Anschauung, ist, wenn man ganz innerhalb derselben sich hält, lauter Nothwendigkeit: Möglichkeit entsteht auch hier bloß durch Beziehung auf die Begriffe der Reflexion: z. B. „ein Dreieck *kann* seyn recht-, stumpf-, gleichwinklicht; *muß* seyn mit drei Winkeln, die zwei rechte betragen". Also zum *Möglichen* kommt man hier nur durch Uebergang vom Anschaulichen zum Abstrakten.

Nach dieser Darstellung, welche die Erinnerung, sowohl an das in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, als im

ersten Buch gegenwärtiger Schrift Gesagte voraussetzt, wird hoffentlich über den wahren und sehr verschiedenartigen Ursprung jener Formen der Urtheile, welche die Tafel vor Augen legt, weiter kein Zweifel seyn, wie auch nicht über die Unzulässigkeit und gänzliche Grundlosigkeit der Annahme von zwölf besonderen Funktionen des Verstandes zur Erklärung derselben. Von dieser letztern geben auch schon manche einzelne und sehr leicht zu machende Bemerkungen Anzeige. So gehört z. B. große Liebe zur Symmetrie und viel Vertrauen zu einem von ihr genommenen Leitfaden dazu, um anzunehmen, ein bejahendes, ein kategorisches und ein assertorisches Urtheil seien drei so grundverschiedene Dinge, daß sie berechtigten, zu jedem derselben eine ganz eigenthümliche Funktion des Verstandes anzunehmen.

Das Bewußtseyn der Unhaltbarkeit seiner Kategorienlehre verräth Kant selbst dadurch, daß er im dritten Hauptstück der Analysis der Grundsätze (phaenomena et noumena) aus der ersten Auflage mehrere lange Stellen (nämlich S. 241, 242, 244—246, 248—253) in der zweiten Auflage weggelassen hat, welche die Schwäche jener Lehre zu unverhohlen an den Tag legten. So z. B. sagt er daselbst, S. 241, er habe die einzelnen Kategorien nicht definirt, weil er sie nicht definiren konnte, auch wenn er es gewollt hätte, indem sie keiner Definition fähig seien; — er hatte hiebei vergessen, daß er S. 82 derselben ersten Auflage gesagt hatte: „Der Definition der Kategorien überhebe ich mich geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben seyn möchte." — Dies war also — sit venia verbo — Wind. Diese letztere Stelle hat er aber stehen lassen. Und so verrathen alle jene nachher weislich weggelassenen Stellen, daß sich bei den Kategorien nichts Deutliches denken läßt und diese ganze Lehre auf schwachen Füßen steht.

Diese Kategorientafel soll nun der Leitfaden seyn, nach welchem jede metaphysische, ja, jede wissenschaftliche Betrachtung anzustellen ist. (Prolegomena, §. 39.) Und in der That ist sie nicht nur die Grundlage der ganzen Kantischen Philosophie und der Typus, nach welchem deren Symmetrie überall durchgeführt wird, wie ich bereits oben gezeigt habe; sondern sie ist auch recht eigentlich das Bett des Prokrustes geworden, in welches Kant jede mögliche Betrachtung hineinzwängt, durch eine Gewaltthätig-

keit, die ich jetzt noch etwas näher betrachten werde. Was mußten aber bei einer ſolchen Gelegenheit nicht erſt die imitatores, servum pecus thun! Man hat es geſehen. Jene Gewaltthätigkeit alſo wird dadurch ausgeübt, daß man die Bedeutung der Ausdrücke, welche die Titel, Formen der Urtheile und Kategorien bezeichnen, ganz bei Seite ſetzt und vergißt, und ſich allein an dieſe Ausdrücke ſelbſt hält. Dieſe haben zum Theil ihren Urſprung aus des Ariſtoteles Analyt. priora, I, 23 (*περι ποιοτητος και ποσοτητος των του συλλογισμου ὁρων*: de qualitate et quantitate terminorum syllogismi), ſind aber willkürlich gewählt: denn den Umfang der Begriffe hätte man auch wohl noch anders, als durch das Wort Quantität, bezeichnen können, obwohl gerade dieſes noch beſſer, als die übrigen Titel der Kategorien, zu ſeinem Gegenſtande paßt. Schon das Wort Qualität hat man offenbar nur gewählt aus der Gewohnheit, der Quantität die Qualität gegenüber zu ſtellen: denn für Bejahung und Verneinung iſt der Name Qualität doch wohl willkürlich genug ergriffen. Nun aber wird von Kant, bei jeder Betrachtung, die er anſtellt, jede Quantität in Zeit und Raum, und jede mögliche Qualität von Dingen, phyſiſche, moraliſche u. ſ. w. unter jene Kategorientitel gebracht, obgleich zwiſchen dieſen Dingen und jenen Titeln der Formen des Urtheilens und Denkens nicht das mindeſte Gemeinſame iſt, außer der zufälligen, willkürlichen Benennung. Man muß alle Hochachtung, die man Kanten übrigens ſchuldig iſt, ſich gegenwärtig halten, um nicht ſeinen Unwillen über dieſes Verfahren in harten Ausdrücken zu äußern. — Das nächſte Beiſpiel liefert uns gleich die reine phyſiologiſche Tafel allgemeiner Grundſätze der Naturwiſſenſchaft. Was, in aller Welt, hat die Quantität der Urtheile damit zu thun, daß jede Anſchauung eine extenſive Größe hat? was die Qualität der Urtheile damit, daß jede Empfindung einen Grad hat? — Erſteres beruht vielmehr darauf, daß der Raum die Form unſerer äußern Anſchauung iſt, und Letzteres iſt nichts weiter, als eine empiriſche und noch dazu ganz ſubjektive Wahrnehmung, bloß aus der Betrachtung der Beſchaffenheit unſerer Sinnesorgane geſchöpft. — Ferner auf der Tafel, welche den Grund zur rationalen Pſychologie legt (Kritik der reinen Vernunft, S. 344; V, 402), wird unter der Qualität die Einfachheit

der Seele angeführt: diese ist aber gerade eine quantitative Eigenschaft, und zur Bejahung oder Verneinung im Urtheil hat sie gar keine Beziehung. Allein die Quantität sollte ausgefüllt werden durch die Einheit der Seele, die doch in der Einfachheit schon begriffen ist. Dann ist die Modalität auf eine lächerliche Weise hineingezwängt: die Seele stehe nämlich im Verhältniß zu möglichen Gegenständen; Verhältniß gehört aber zur Relation; allein diese ist bereits durch Substanz eingenommen. Sodann werden die vier kosmologischen Ideen, welche der Stoff der Antinomien sind, auf die Titel der Kategorien zurückgeführt; worüber das Nähere weiter unten, bei der Prüfung dieser Antinomien. Mehrere wo möglich noch grellere Beispiele liefert die Tafel der Kategorien der Freiheit! in der „Kritik der praktischen Vernunft"; — ferner in der „Kritik der Urtheilskraft" das erste Buch, welches das Geschmacksurtheil nach den vier Titeln der Kategorien durchgeht; endlich die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, die ganz nach der Kategorientafel zugeschnitten sind, wodurch eben vielleicht das Falsche, welches dem Wahren und Vortrefflichen dieses wichtigen Werkes hin und wieder beigemischt ist, hauptsächlich veranlaßt worden. Man sehe nur am Ende des ersten Hauptstücks, wie die Einheit, Vielheit, Allheit der Richtungen der Linien den nach der Quantität der Urtheile so benannten Kategorien entsprechen soll.

Der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz ist aus der Kategorie der Subsistenz und Inhärenz abgeleitet. Diese kennen wir aber nur aus der Form der kategorischen Urtheile, d. i. aus der Verbindung zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat. Wie gewaltsam ist daher von dieser einfachen, rein logischen Form jener große metaphysische Grundsatz abhängig gemacht! Allein es ist auch nur pro forma und der Symmetrie wegen geschehen. Der Beweis, der hier für diesen Grundsatz gegeben wird, setzt dessen vermeintlichen Ursprung aus dem Verstande und aus der Kategorie ganz bei Seite, und ist aus der reinen Anschauung der Zeit geführt. Aber auch dieser Beweis ist ganz unrichtig. Es ist falsch, daß es in der bloßen Zeit eine Simultaneität und eine Dauer gebe: diese Vorstellungen gehen

allererſt hervor aus der Vereinigung des Raumes mit der Zeit, wie ich bereits gezeigt habe in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 18, und noch weiter ausgeführt §. 4 gegenwärtiger Schrift; beide Auseinanderſetzungen muß ich zum Verſtändniß des Folgenden vorausſetzen. Es iſt falſch, daß bei allem Wechſel die Zeit ſelbſt bleibe: vielmehr iſt gerade ſie ſelbſt das fließende: eine bleibende Zeit iſt ein Widerſpruch. Kants Beweis iſt unhaltbar, ſo ſehr er ihn auch mit Sophismen geſtützt hat: ja, er geräth dabei in den handgreiflichſten Widerſpruch. Nachdem er nämlich (S. 177; V, 219) das Zugleichſeyn fälſchlich als einen Modus der Zeit aufgeſtellt hat, ſagt er (S. 183; V, 226) ganz richtig: „Das Zugleichſeyn iſt nicht ein Modus der Zeit, als in welcher gar keine Theile zugleich ſind, ſondern alle nach einander.“ — In Wahrheit iſt im Zugleichſeyn der Raum eben ſo ſehr implicirt, wie die Zeit. Denn, ſind zwei Dinge zugleich und doch nicht Eins, ſo ſind ſie durch den Raum verſchieden; ſind zwei Zuſtände eines Dinges zugleich (z. B. das Leuchten und die Hitze des Eiſens), ſo ſind ſie zwei gleichzeitige Wirkungen eines Dinges, ſetzen daher die Materie und dieſe den Raum voraus. Streng genommen iſt das Zugleich eine negative Beſtimmung, die bloß enthält, daß zwei Dinge, oder Zuſtände, nicht durch die Zeit verſchieden ſind, ihr Unterſchied alſo anderweitig zu ſuchen iſt. — Allerdings aber muß unſere Erkenntniß von der Beharrlichkeit der Subſtanz, d. i. der Materie, auf einer Einſicht a priori beruhen; da ſie über allen Zweifel erhaben iſt, daher nicht aus der Erfahrung geſchöpft ſeyn kann. Ich leite ſie davon ab, daß das Princip alles Werdens und Vergehens, das Geſetz der Kauſalität, deſſen wir uns a priori bewußt ſind, ganz weſentlich nur die Veränderungen, d. h. die ſucceſſiven Zuſtände der Materie betrifft, alſo auf die Form beſchränkt iſt, die Materie aber unangetaſtet läßt, welche daher in unſerm Bewußtſeyn als die keinem Werden und Vergehen unterworfene, mithin immer geweſene und immer bleibende Grundlage aller Dinge daſteht. Eine tiefere, aus der Analyſe unſerer anſchaulichen Vorſtellung der empiriſchen Welt überhaupt geſchöpfte Begründung der Beharrlichkeit der Subſtanz findet man in unſerem erſten Buch, §. 4, als wo gezeigt worden, daß das Weſen der Materie in der gänzlichen Vereinigung von

Raum und Zeit beſteht, welche Vereinigung nur mittelſt der Vorſtellung der Kauſalität möglich iſt, folglich nur für den Verſtand, der nichts, als das ſubjektive Korrelat der Kauſalität iſt, daher auch die Materie nie anders als wirkend, d. h. durch und durch als Kauſalität erkannt wird, Seyn und Wirken bei ihr Eins iſt, welches ſchon das Wort Wirklichkeit andeutet. Innige Vereinigung von Raum und Zeit, — Kauſalität, Materie, Wirklichkeit, — ſind alſo Eines, und das ſubjektive Korrelat dieſes Einen iſt der Verſtand. Die Materie muß die ſich widerſtreitenden Eigenſchaften der beiden Faktoren, aus denen ſie hervorgeht, an ſich tragen, und die Vorſtellung der Kauſalität iſt es, die das Widerſprechende beider aufhebt und ihr Zuſammenbeſtehen faßlich macht dem Verſtande, durch den und für den allein die Materie iſt und deſſen ganzes Vermögen im Erkennen von Urſache und Wirkung beſteht: für ihn alſo vereinigt ſich in der Materie der beſtandloſe Fluß der Zeit, als Wechſel der Accidenzien auftretend, mit der ſtarren Unbeweglichkeit des Raumes, die ſich darſtellt als das Beharren der Subſtanz. Denn vergienge, wie die Accidenzien, ſo auch die Subſtanz; ſo würde die Erſcheinung vom Raume ganz losgeriſſen und gehörte nur noch der bloßen Zeit an: die Welt der Erfahrung wäre aufgelöſt, durch Vernichtung der Materie, Annihilation. — Aus dem Antheil alſo, den der Raum an der Materie, d. i. an allen Erſcheinungen der Wirklichkeit hat, — indem er der Gegenſatz und das Widerſpiel der Zeit iſt und daher, an ſich und außer dem Verein mit jener, gar keinen Wechſel kennt, — mußte jener Grundſatz von der Beharrlichkeit der Subſtanz, den Jeder als a priori gewiß anerkennt, abgeleitet und erklärt werden, nicht aber aus der bloßen Zeit, welcher Kant zu dieſem Zweck ganz widerſinnig ein Bleiben angedichtet hat.

Die Unrichtigkeit des jetzt folgenden Beweiſes der Apriorität und Nothwendigkeit des Geſetzes der Kauſalität, aus der bloßen Zeitfolge der Begebenheiten, habe ich ausführlich dargethan in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 23; darf mich alſo hier nur darauf berufen*). Ganz eben ſo verhält es ſich

*) Mit jener meiner Widerlegung des Kantiſchen Beweiſes kann man beliebig die früheren Angriffe auf denſelben vergleichen von Feder, Ueber

mit dem Beweiſe der Wechſelwirkung, deren Begriff ich ſogar oben als nichtig darſtellen mußte. — Auch über die Modalität, von deren Grundſätzen nun die Ausführung folgt, iſt ſchon das Nöthige geſagt. —

Ich hätte noch manche Einzelheiten in fernerem Verfolg der transſcendentalen Analytik zu widerlegen, fürchte jedoch die Geduld des Leſers zu ermüden und überlaſſe dieſelben daher ſeinem eigenen Nachdenken. Aber immer von Neuem tritt uns in der Kritik der reinen Vernunft jener Haupt- und Grundfehler Kants, welchen ich oben ausführlich gerügt habe, entgegen, die gänzliche Nichtunterſcheidung der abſtrakten, diskurſiven Erkenntniß von der intuitiven. Dieſe iſt es, welche eine beſtändige Dunkelheit über Kants ganze Theorie des Erkenntnißvermögens verbreitet, und den Leſer nie wiſſen läßt, wovon jedesmal eigentlich die Rede iſt; ſo daß er, ſtatt zu verſtehen, immer nur muthmaaßt, indem er das jedesmal Geſagte abwechſelnd vom Denken und vom Anſchauen zu verſtehen verſucht, und ſtets in der Schwebe bleibt. Jener unglaubliche Mangel an Beſinnung über das Weſen der anſchaulichen und der abſtrakten Vorſtellung bringt, wie ich ſogleich näher erörtern werde, in dem Kapitel „von der Unterſcheidung aller Gegenſtände in Phänomena und Noumena“ Kanten zu der monſtröſen Behauptung, daß es ohne Denken, alſo ohne abſtrakte Begriffe, gar keine Erkenntniß eines Gegenſtandes gebe, und daß die Anſchauung, weil ſie kein Denken iſt, auch gar kein Erkennen ſei und überhaupt nichts, als eine bloße Affektion der Sinnlichkeit, bloße Empfindung! Ja noch mehr, daß Anſchauung ohne Begriff ganz leer ſei; Begriff ohne Anſchauung aber immer noch etwas (S. 253; V, 309). Dies iſt nun das gerade Gegentheil der Wahrheit: denn eben Begriffe erhalten alle Bedeutung, allen Inhalt, allein aus ihrer Beziehung auf anſchauliche Vorſtellungen, aus denen ſie abſtrahirt, abgezogen, d. h. durch Fallenlaſſen alles Unweſentlichen gebildet worden; daher, wenn ihnen die Unterlage der Anſchauung entzogen wird, ſie leer und nichtig ſind. Anſchauungen hingegen haben an ſich ſelbſt unmittelbare und ſehr große Bedeutung (in ihnen ja objektivirt ſich das

Zeit, Raum und Kauſalität, §. 28; und von G. E. Schulze, Kritik der theoretiſchen Philoſophie, Bd. 2, S. 422—442.

Ding an ſich): ſie vertreten ſich ſelbſt, ſprechen ſich ſelbſt aus, haben nicht bloß entlehnten Inhalt, wie die Begriffe. Denn über ſie herrſcht der Satz vom Grunde nur als Geſetz der Kauſalität, und beſtimmt als ſolches nur ihre Stelle in Raum und Zeit; nicht aber bedingt er ihren Inhalt und ihre Bedeutſamkeit, wie es bei den Begriffen der Fall iſt, wo er vom Grunde des Erkennens gilt. Uebrigens ſieht es aus, als ob Kant gerade hier recht eigentlich darauf ausgehen wolle, die anſchauliche und die abſtrakte Vorſtellung zu unterſcheiden: er wirft Leibnitzen und Locken vor, jener hätte alles zu abſtrakten, dieſer zu anſchaulichen Vorſtellungen gemacht. Aber es kommt doch zu keiner Unterſcheidung: und wenn gleich Locke und Leibnitz wirklich jene Fehler begiengen, ſo fällt Kanten ſelbſt ein dritter, jene beiden umfaſſender Fehler zur Laſt, nämlich Anſchauliches und Abſtraktes dermaaßen vermiſcht zu haben, daß ein monſtröſer Zwitter von beiden entſtand, ein Unding, von dem keine deutliche Vorſtellung möglich iſt und welches daher nur die Schüler verwirren, betäuben und in Streit verſetzen mußte.

Allerdings nämlich treten mehr noch als irgendwo Denken und Anſchauung auseinander in dem beſagten Kapitel „von der Unterſcheidung aller Gegenſtände in Phänomena und Noumena“: allein die Art dieſer Unterſcheidung iſt hier eine grundfalſche. Es heißt nämlich; S. 253; V, 309: „Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empiriſchen Erkenntniß wegnehme; ſo bleibt gar keine Erkenntniß eines Gegenſtandes übrig: denn durch bloße Anſchauung wird gar nichts gedacht, und daß dieſe Affektion der Sinnlichkeit in mir iſt, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorſtellungen auf irgend ein Objekt aus.“ — Dieſer Satz enthält gewiſſermaaßen alle Irrthümer Kants in einer Nuß; indem dadurch an den Tag kommt, daß er das Verhältniß zwiſchen Empfindung, Anſchauung und Denken falſch gefaßt hat und demnach die Anſchauung, deren Form denn doch der Raum und zwar nach allen drei Dimenſionen ſeyn ſoll, mit der bloßen, ſubjektiven Empfindung in den Sinnesorganen identificirt, das Erkennen eines Gegenſtandes aber allererſt durch das vom Anſchauen verſchiedene Denken hinzukommen läßt. Ich ſage hingegen: Objekte ſind zunächſt Gegenſtände der Anſchauung, nicht des Denkens, und alle Erkenntniß von Gegenſtänden iſt urſprünglich

und an ſich ſelbſt Anſchauung: dieſe aber iſt keineswegs bloße Empfindung, ſondern ſchon bei ihr erzeigt der Verſtand ſich thätig. Das allein beim Menſchen, nicht aber bei den Thieren, hinzukommende Denken iſt bloße Abſtraktion aus der Anſchauung, giebt keine von Grund aus neue Erkenntniß, ſetzt nicht allererſt Gegenſtände, die vorher nicht dageweſen; ſondern ändert bloß die Form der durch die Anſchauung bereits gewonnenen Erkenntniß, macht ſie nämlich zu einer abſtrakten in Begriffen, wodurch die Anſchaulichkeit verloren geht, dagegen aber Kombination derſelben möglich wird, welche deren Anwendbarkeit unermeßlich erweitert. Der Stoff unſeres Denkens hingegen iſt kein anderer, als unſere Anſchauungen ſelbſt, und nicht etwas, welches, in der Anſchauung nicht enthalten, erſt durch das Denken hinzugebracht würde: daher auch muß von Allem, was in unſerem Denken vorkommt, der Stoff ſich in unſerer Anſchauung nachweiſen laſſen; da es ſonſt ein leeres Denken wäre. Wiewohl dieſer Stoff durch das Denken gar vielfältig bearbeitet und umgeſtaltet wird; ſo muß er doch daraus wieder hergeſtellt und das Denken auf ihn zurückgeführt werden können; — wie man ein Stück Gold aus allen ſeinen Auflöſungen, Oxydationen, Sublimationen und Verbindungen zuletzt wieder reducirt und es reguliniſch und unvermindert wieder vorlegt. Dem könnte nicht ſo ſeyn, wenn das Denken ſelbſt etwas, ja gar die Hauptſache, dem Gegenſtande hinzugethan hätte.

Das ganze darauf folgende Kapitel von der Amphibolie iſt bloß eine Kritik der Leibnitziſchen Philoſophie und als ſolche im Ganzen richtig, obwohl der ganze Zuſchnitt bloß der architektoniſchen Symmetrie zu Liebe gemacht iſt, die auch hier den Leitfaden giebt. So wird, um die Analogie mit dem Ariſtoteliſchen Organon herauszubringen, eine transſcendentale Topik aufgeſtellt, die darin beſteht, daß man jeden Begriff nach vier Rückſichten überlegen ſoll, um erſt auszumachen, vor welches Erkenntnißvermögen er gehöre. Jene vier Rückſichten aber ſind ganz und gar beliebig angenommen, und mit gleichem Rechte ließen ſich noch zehn andere hinzufügen: ihre Vierzahl entſpricht aber den Kategorientiteln, daher werden unter ſie die Leibnitziſchen Hauptlehren vertheilt, ſo gut es gehen will. Auch wird durch dieſe Kritik gewiſſermaaßen zu natürlichen Irrthümern der Vernunft ge-

stempelt, was bloß falsche Abstraktionen Leibnitzens waren, der, statt von seinen großen philosophischen Zeitgenossen, Spinoza und Locke, zu lernen, lieber seine eigenen seltsamen Erfindungen auftischte. Im Kapitel von der Amphibolie der Reflexion wird zuletzt gesagt, es könne möglicherweise eine von der unserigen ganz verschiedene Art der Anschauung geben, auf dieselbe unsere Kategorien aber doch anwendbar seyn; daher die Objekte jener supponirten Anschauung die Noumena wären, Dinge die sich von uns bloß denken ließen, aber da uns die Anschauung, welche jenem Denken Bedeutung gäbe, fehle, ja gar ganz problematisch sei, so wäre der Gegenstand jenes Denkens auch bloß eine ganz unbestimmte Möglichkeit. Ich habe oben durch angeführte Stellen gezeigt, daß Kant, im größten Widerspruch mit sich, die Kategorien bald als Bedingung der anschaulichen Vorstellung, bald als Funktion des bloß abstrakten Denkens aufstellt. Hier treten sie nun ausschließlich in letzterer Bedeutung auf, und es scheint ganz und gar, als wolle er ihnen bloß ein diskursives Denken zuschreiben. Ist aber dies wirklich seine Meinung, so hätte er doch nothwendig am Anfange der transscendentalen Logik, ehe er die verschiedenen Funktionen des Denkens so weitläuftig specificirte, das Denken überhaupt charakterisiren sollen, es folglich vom Anschauen unterscheiden, zeigen sollen, welche Erkenntniß das bloße Anschauen gebe und welche neue im Denken hinzukomme. Dann hätte man gewußt, wovon er eigentlich redet, oder vielmehr, dann würde er auch ganz anders geredet haben, nämlich einmal vom Anschauen und dann vom Denken, statt daß er jetzt es immer mit einem Mittelding von beiden zu thun hat, welches ein Unding ist. Dann wäre auch nicht jene große Lücke zwischen der transscendentalen Aesthetik und der transscendentalen Logik, wo er, nach Darstellung der bloßen Form der Anschauung, ihren Inhalt, die ganze empirische Wahrnehmung, eben nur abfertigt mit dem „sie ist gegeben", und nicht frägt, wie sie zu Stande kommt, ob mit, oder ohne Verstand; sondern mit einem Sprunge zum abstrakten Denken übergeht und nicht einmal zum Denken überhaupt, sondern gleich zu gewissen Denkformen, und kein Wort darüber sagt, was Denken sei, was Begriff, welches das Verhältniß des Abstrakten und Diskursiven zum Konkreten und Intuitiven, welches der Unterschied zwischen der

Erkenntniß des Menschen und der des Thieres, und was die Vernunft sei.

Eben jener von Kant ganz übersehene Unterschied zwischen abstrakter und anschaulicher Erkenntniß war es aber, welchen die alten Philosophen durch *φαινομενα* und *νοουμενα* bezeichneten*) und deren Gegensatz und Inkommensurabilität ihnen so viel zu schaffen machte, in den Philosophemen der Eleaten, in Platons Lehre von den Ideen, in der Dialektik der Megariker, und später den Scholastikern, im Streit zwischen Nominalismus und Realismus, zu welchem den sich spät entwickelnden Keim schon die entgegengesetzte Geistesrichtung des Platon und des Aristoteles enthielt. Kant aber, der, auf eine unverantwortliche Weise, die Sache gänzlich vernachlässigte, zu deren Bezeichnung jene Worte *φαινομενα* und *νοουμενα* bereits eingenommen waren, bemächtigt sich nun der Worte, als wären sie noch herrenlos, um seine Dinge an sich und seine Erscheinungen damit zu bezeichnen.

Nachdem ich Kants Lehre von den Kategorien eben so habe verwerfen müssen, wie er selbst die des Aristoteles verwarf, will ich doch hier auf einen dritten Weg zur Erreichung des Beabsichtigten vorschlagsweise hinzeigen. Was nämlich Beide unter dem Namen der Kategorien suchten, waren jedenfalls die allgemeinsten Begriffe, unter welche man alle noch so verschiedenen Dinge subsumiren müsse, durch welche daher alles Vorhandene zuletzt gedacht würde. Deshalb eben faßte sie Kant als die Formen alles Denkens auf.

Zur Logik verhält sich die Grammatik wie das Kleid zum Leibe. Sollten daher nicht diese alleroberſten Begriffe, dieser Grundbaß der Vernunft, welcher die Unterlage alles speciellern Denkens ist, ohne dessen Anwendung daher gar kein Denken vor sich gehen kann, am Ende in den Begriffen liegen, welche eben wegen ihrer überschwänglichen Allgemeinheit (Transscendentalität) nicht an einzelnen Wörtern, sondern an ganzen Klassen von Wörtern ihren Ausdruck haben, indem bei jedem Worte, welches

*) Siehe Sext. Empir. Pyrrhon. hypotyp., Lib. I, c. 13, *νοουμενα φαινομενοις αντετιθη Αναξαγορας* (intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras).

es auch ſei, einer von ihnen ſchon mitgedacht iſt; demgemäß man ihre Bezeichnung nicht im Lexikon, ſondern in der Grammatik zu ſuchen hätte? Sollten es alſo nicht zuletzt jene Unterſchiede der Begriffe ſeyn, vermöge welcher das ſie ausdrückende Wort, entweder ein Subſtantiv, oder ein Adjektiv, ein Verbum, oder ein Adverbium, ein Pronomen, eine Präpoſition, oder ſonſtige Partikel ſei, kurz die partes orationis? Denn unſtreitig bezeichnen dieſe die Formen, welche alles Denken zunächſt annimmt und in denen es ſich unmittelbar bewegt: deshalb eben ſind ſie die weſentlichen Sprachformen, die Grundbeſtandtheile jeder Sprache, ſo daß wir uns keine Sprache denken können, die nicht wenigſtens aus Subſtantiven, Adjektiven und Verben beſtände. Dieſen Grundformen wären dann diejenigen Gedankenformen unterzuordnen, welche durch die Flexionen jener, alſo durch Deklination und Konjugation ausgedrückt werden, wobei es in der Hauptſache unweſentlich iſt, ob man in der Bezeichnung derſelben den Artikel und das Pronomen zu Hülfe nimmt. Wir wollen jedoch die Sache noch etwas näher prüfen und von Neuem die Frage aufwerfen: welches ſind die Formen des Denkens?

1) Das Denken beſteht durchweg aus Urtheilen: Urtheile ſind die Fäden ſeines ganzen Gewebes. Denn ohne Gebrauch eines Verbi geht unſer Denken nicht von der Stelle, und ſo oft wir ein Verbum gebrauchen, urtheilen wir.

2) Jedes Urtheil beſteht im Erkennen des Verhältniſſes zwiſchen Subjekt und Prädikat, die es trennt oder vereint mit mancherlei Reſtriktionen. Es vereint ſie, vom Erkennen der wirklichen Identität Beider an, welche nur bei Wechſelbegriffen Statt finden kann; dann im Erkennen, daß das Eine im Andern ſtets mitgedacht ſei, wiewohl nicht umgekehrt, — im allgemein bejahenden Satz; bis zum Erkennen, daß das Eine bisweilen im Andern mitgedacht ſei, im partikulär bejahenden Satz. Den umgekehrten Gang gehen die verneinenden Sätze. Demnach muß in jedem Urtheil Subjekt, Prädikat und Kopula, letztere affirmativ, oder negativ, zu finden ſeyn; wenn auch nicht Jedes von dieſen durch ein eigenes Wort, wie jedoch meiſtens, bezeichnet iſt. Oft bezeichnet ein Wort Prädikat und Kopula, wie: „Kajus altert“; bisweilen ein Wort alle Drei, wie: concurritur, d. h. „die Heere werden handgemein“. Hieraus erhellt, daß man die

Formen des Denkens doch nicht ſo geradezu und unmittelbar in den Worten, noch ſelbſt in den Redetheilen zu ſuchen hat; da das ſelbe Urtheil in verſchiedenen, ja ſogar in der ſelben Sprache durch verſchiedene Worte und ſelbſt durch verſchiedene Redetheile ausgedrückt werden kann, der Gedanke aber dennoch der ſelbe bleibt, folglich auch ſeine Form: denn der Gedanke könnte nicht der ſelbe ſeyn, bei verſchiedener Form des Denkens ſelbſt. Wohl aber kann das Wortgebilde, bei gleichem Gedanken und gleicher Form deſſelben, ein verſchiedenes ſeyn: denn es iſt bloß die äußere Einkleidung des Gedankens, der hingegen von *ſeiner* Form unzertrennlich iſt. Alſo erläutert die Grammatik nur die Einkleidung der Denkformen. Die Redetheile laſſen ſich daher ableiten aus den urſprünglichen, von allen Sprachen unabhängigen Denkformen ſelbſt: dieſe, mit allen ihren Modifikationen, auszudrücken iſt ihre Beſtimmung. Sie ſind das Werkzeug derſelben, ſind ihr Kleid, welches ihrem Gliederbau genau angepaßt ſeyn muß, ſo daß dieſer darin zu erkennen iſt.

3) Dieſe wirklichen, unveränderlichen, urſprünglichen Formen des Denkens ſind allerdings die der *logiſchen Tafel der Urtheile* Kants; nur daß auf dieſer ſich blinde Fenſter, zu Gunſten der Symmetrie und der Kategorientafel befinden, die alle wegfallen müſſen; imgleichen eine falſche Ordnung. Alſo etwan:

a) *Qualität*: Bejahung oder Verneinung, d. i. Verbindung oder Trennung der Begriffe: zwei Formen. Sie hängt der Kopula an.

b) *Quantität*: der Subjektbegriff wird ganz oder zum Theil genommen: Allheit oder Vielheit. Zur erſteren gehören auch die individuellen Subjekte: Sokrates, heißt: „alle Sokrates". Alſo nur zwei Formen. Sie hängt dem Subjekt an.

c) *Modalität*: hat wirklich drei Formen. Sie beſtimmt die Qualität als nothwendig, wirklich, oder zufällig. Sie hängt folglich ebenfalls der Kopula an.

Dieſe drei Denkformen entſpringen aus den Denkgeſetzen vom Widerſpruch und von der Identität. Aber aus dem Satz vom Grunde und dem vom ausgeſchloſſenen Dritten entſteht die

d) *Relation*. Sie tritt bloß ein, wenn über fertige Urtheile geurtheilt wird und kann nur darin beſtehen, daß ſie entweder die Abhängigkeit eines Urtheils von einem andern (auch

in der Pluralität beider) angiebt, mithin ſie verbindet, im hypothetiſchen Satz; oder aber angiebt, daß Urtheile einander ausſchließen, mithin ſie trennt, im disjunktiven Satz. Sie hängt der Kopula an, welche hier die fertigen Urtheile trennt oder verbindet.

Die Redetheile und grammatiſchen Formen ſind Ausdrucksweiſen der drei Beſtandtheile des Urtheils, alſo des Subjekts, Prädikats und der Kopula, wie auch der möglichen Verhältniſſe dieſer, alſo der eben aufgezählten Denkformen, und der näheren Beſtimmungen und Modifikationen dieſer letzteren. Subſtantiv, Adjektiv und Verbum ſind daher weſentliche Grundbeſtandtheile der Sprache überhaupt; weshalb ſie in allen Sprachen zu finden ſeyn müſſen. Jedoch ließe ſich eine Sprache denken, in welcher Adjektiv und Verbum ſtets mit einander verſchmolzen wären, wie ſie es in allen bisweilen ſind. Vorläufig ließe ſich ſagen: zum Ausdruck des Subjekts ſind beſtimmt: Subſtantiv, Artikel und Pronomen; — zum Ausdruck des Prädikats: Adjektiv, Adverbium, Präpoſition; — zum Ausdruck der Kopula: das Verbum, welches aber, mit Ausnahme von esse, ſchon das Prädikat mit enthält. Den genauen Mechanismus des Ausdrucks der Denkformen hat die philoſophiſche Grammatik zu lehren; wie die Operationen mit den Denkformen ſelbſt die Logik.

Anmerkung. Zur Warnung vor einem Abwege und zur Erläuterung des Obigen erwähne ich S. Sterns „Vorläufige Grundlage zur Sprachphiloſophie", 1835, als einen gänzlich mißlungenen Verſuch, aus den grammatiſchen Formen die Kategorien zu konſtruiren. Er hat nämlich ganz und gar das Denken mit dem Anſchauen verwechſelt und daher aus den grammatiſchen Formen, ſtatt der Kategorien des Denkens, die angeblichen Kategorien des Anſchauens deduciren wollen, mithin die grammatiſchen Formen in gerade Beziehung zur Anſchauung geſetzt. Er ſteckt in dem großen Irrthum, daß die Sprache ſich unmittelbar auf die Anſchauung beziehe; ſtatt daß ſie unmittelbar ſich bloß auf das Denken als ſolches, alſo auf die abſtrakten Begriffe bezieht und allererſt mittelſt dieſer auf die Anſchauung, zu der ſie nun aber ein Verhältniß haben, welches eine gänzliche Aenderung der Form herbeiführt. Was in der Anſchauung daiſt, alſo auch die aus der Zeit und dem Raum entſpringenden Verhältniſſe, wird allerdings ein Gegenſtand des Denkens; alſo muß es auch Sprachformen geben es auszudrücken, jedoch im-

mer nur in abstracto, als Begriffe. Das nächſte Material des Denkens ſind allemal Begriffe, und nur auf ſolche beziehen ſich die Formen der Logik, nie direkt auf die Anſchauung. Dieſe beſtimmt ſtets nur die materiale, nie die formale Wahrheit der Sätze, als welche ſich nach den logiſchen Regeln allein richtet.

Ich kehre zur Kantiſchen Philoſophie zurück und komme zur transſcendentalen Dialektik. Kant eröffnet ſie mit der Erklärung der Vernunft, welches Vermögen in ihr die Hauptrolle ſpielen ſoll, da bisher nur Sinnlichkeit und Verſtand auf dem Schauplatz waren. Ich habe ſchon oben, unter ſeinen verſchiedenen Erklärungen der Vernunft, auch von der hier gegebenen, „daß ſie das Vermögen der Principien ſei", geredet. Hier wird nun gelehrt, daß alle bisher betrachteten Erkenntniſſe a priori, welche die reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft möglich machen, bloße Regeln, aber keine Principien geben; weil ſie aus Anſchauungen und Formen der Erkenntniß hervorgehen, nicht aber aus bloßen Begriffen, welches erfordert ſei, um Princip zu heißen. Ein ſolches ſoll demnach eine Erkenntniß aus bloßen Begriffen ſeyn und dennoch ſynthetiſch. Dies iſt aber ſchlechthin unmöglich. Aus bloßen Begriffen können nie andere, als analytiſche Sätze hervorgehen. Sollen Begriffe ſynthetiſch und doch a priori verbunden werden; ſo muß nothwendig dieſe Verbindung durch ein Drittes vermittelt ſeyn, durch eine reine Anſchauung der formellen Möglichkeit der Erfahrung; ſo wie die ſynthetiſchen Urtheile a posteriori durch die empiriſche Anſchauung vermittelt ſind: folglich kann ein ſynthetiſcher Satz a priori nie aus bloßen Begriffen hervorgehen. Ueberhaupt aber iſt uns a priori nichts weiter bewußt, als der Satz vom Grunde, in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen, und es ſind daher keine andere ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, als die, welche aus dem, was jenem Satze den Inhalt giebt, hervorgehen.

Inzwiſchen tritt Kant endlich mit einem ſeiner Forderung entſprechenden angeblichen Princip der Vernunft hervor, aber auch nur mit dieſem einen, aus dem nachher andere Folgeſätze fließen. Es iſt nämlich der Satz, den Chr. Wolf aufſtellt und erläutert in ſeiner „Cosmologia", sect. 1, c. 2, §. 93, und in ſeiner

„Ontologia", §. 178. Wie nun oben, unter dem Titel der Amphibolie, bloße Leibnitzische Philosopheme für natürliche und nothwendige Irrwege der Vernunft genommen und als solche kritisirt wurden; gerade so geschieht das Selbe hier mit den Philosophemen Wolfs. Kant trägt dies Vernunftprincip noch durch Undeutlichkeit, Unbestimmtheit und Zerstückelung in ein Dämmerlicht gebracht vor (S. 307; V, 361, und 322; V, 379): es ist aber, deutlich ausgesprochen, folgendes: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so muß auch die Totalität seiner Bedingungen, mithin auch das Unbedingte, dadurch jene Totalität allein vollzählig wird, gegeben seyn." Der scheinbaren Wahrheit dieses Satzes wird man am lebhaftesten inne werden, wenn man sich die Bedingungen und die Bedingten vorstellt als die Glieder einer herabhängenden Kette, deren oberes Ende jedoch nicht sichtbar ist, daher sie ins Unendliche fortgehen könnte: da aber die Kette nicht fällt, sondern hängt, so muß oben ein Glied das erste und irgendwie befestigt seyn. Oder kürzer: die Vernunft möchte für die ins Unendliche zurückweisende Kausalkette einen Anknüpfungspunkt haben; das wäre ihr bequem. Aber wir wollen den Satz nicht an Bildern, sondern an sich selbst prüfen. Synthetisch ist derselbe allerdings: denn analytisch folgt aus dem Begriff des Bedingten nichts weiter, als der der Bedingung. Aber Wahrheit a priori hat er nicht, auch nicht a posteriori, sondern er erschleicht sich seinen Schein von Wahrheit auf eine sehr feine Weise, die ich jetzt aufdecken muß. Unmittelbar und a priori haben wir die Erkenntnisse, welche der Satz vom Grunde in seinen vier Gestaltungen ausdrückt. Von diesen unmittelbaren Erkenntnissen sind alle abstrakten Ausdrücke des Satzes vom Grunde schon entlehnt und sind also mittelbar: noch mehr aber deren Folgesätze. Ich habe schon oben erörtert, wie die abstrakte Erkenntniß oft mannigfaltige intuitive Erkenntnisse in eine Form oder einen Begriff so vereint, daß sie nun nicht mehr zu unterscheiden sind: daher sich die abstrakte Erkenntniß zur intuitiven verhält, wie der Schatten zu den wirklichen Gegenständen, deren große Mannigfaltigkeit er durch einen sie alle befassenden Umriß wiedergiebt. Diesen Schatten benutzt nun das angebliche Princip der Vernunft. Um aus dem Satz vom Grunde das Unbedingte, welches ihm geradezu widerspricht, doch zu folgern,

verläßt es klüglich die unmittelbare, anſchauliche Erkenntniß des Inhalts des Satzes vom Grunde in ſeinen einzelnen Geſtalten, und bedient ſich nur der abſtrakten Begriffe, die aus jener abgezogen ſind, und nur durch jene Werth und Bedeutung haben, um in den weiten Umfang jener Begriffe ſein Unbedingtes irgendwie einzuſchwärzen. Sein Verfahren wird durch dialektiſche Einkleidung am deutlichſten; z. B. ſo: „Wenn das Bedingte da iſt, muß auch ſeine Bedingung gegeben ſeyn, und zwar ganz, alſo vollſtändig, alſo die Totalität ſeiner Bedingungen, folglich, wenn ſie eine Reihe ausmachen, die ganze Reihe, folglich auch der erſte Anfang derſelben, alſo das Unbedingte.“ — Hiebei iſt ſchon falſch, daß die Bedingungen zu einem Bedingten als ſolche eine Reihe ausmachen können. Vielmehr muß zu jedem Bedingten die Totalität ſeiner Bedingungen in ſeinem nächſten Grunde, aus dem es unmittelbar hervorgeht und der erſt dadurch zureichender Grund iſt, enthalten ſeyn. So z. B. die verſchiedenen Beſtimmungen des Zuſtandes welcher Urſache iſt, als welche alle zuſammengekommen ſeyn müſſen, ehe die Wirkung eintritt. Die Reihe aber, z. B. die Kette der Urſachen, entſteht nur dadurch, daß wir Das, was ſoeben die Bedingung war, nun wieder als ein Bedingtes betrachten, wo dann aber ſogleich die ganze Operation von vorne anfängt und der Satz vom Grunde mit ſeiner Forderung von Neuem auftritt. Nie aber kann es zu einem Bedingten eine eigentliche ſucceſſive Reihe von Bedingungen geben, welche bloß als ſolche und des endlichen letzten Bedingten wegen daſtänden; ſondern es iſt immer eine abwechſelnde Reihe von Bedingten und Bedingungen: bei jedem zurückgelegten Gliede aber iſt die Kette unterbrochen und die Forderung des Satzes vom Grunde gänzlich getilgt; ſie hebt von Neuem an, indem die Bedingung zum Bedingten wird. Alſo fordert der Satz vom zureichenden Grunde immer nur die Vollſtändigkeit der nächſten Bedingung, nie die Vollſtändigkeit einer Reihe. Aber eben dieſer Begriff von Vollſtändigkeit der Bedingung läßt unbeſtimmt, ob ſolche eine ſimultane, oder eine ſucceſſive ſeyn ſoll: und indem nun Letzteres gewählt wird, entſteht die Forderung einer vollſtändigen Reihe auf einander folgender Bedingungen. Bloß durch eine willkürliche Abſtraktion wird eine Reihe von Urſachen und Wirkungen als eine Reihe von lauter Urſachen

angesehen, die bloß der letzten Wirkung wegen da wären und daher als deren zureichender Grund gefordert würden. Bei näherer und besonnener Betrachtung und herabsteigend von der unbestimmten Allgemeinheit der Abstraktion zum einzelnen bestimmten Realen, findet sich hingegen, daß die Forderung eines zureichenden Grundes bloß auf die Vollständigkeit der Bestimmungen der nächsten Ursache geht, nicht auf die Vollständigkeit einer Reihe. Die Forderung des Satzes vom Grunde erlischt vollkommen in jedem gegebenen zureichenden Grunde. Sie hebt aber alsbald von Neuem an, indem dieser Grund wieder als Folge betrachtet wird: nie aber fordert sie unmittelbar eine Reihe von Gründen. Wenn man hingegen, statt zur Sache selbst zu gehen, sich innerhalb der abstrakten Begriffe hält, so sind jene Unterschiede verschwunden: dann wird eine Kette von abwechselnden Ursachen und Wirkungen, oder abwechselnden logischen Gründen und Folgen für eine Kette von lauter Ursachen oder Gründen zur letzten Wirkung ausgegeben, und die Vollständigkeit der Bedingungen, durch die ein Grund erst zureichend wird, erscheint als eine Vollständigkeit jener angenommenen Reihe von lauter Gründen, die nur der letzten Folge wegen da wären. Da tritt denn das abstrakte Vernunftprincip sehr keck mit seiner Forderung des Unbedingten auf. Aber um die Ungültigkeit derselben zu erkennen, bedarf es noch keiner Kritik der Vernunft, mittelst Antinomien und deren Auflösung, sondern nur einer Kritik der Vernunft, in meinem Sinne verstanden, nämlich einer Untersuchung des Verhältnisses der abstrakten Erkenntniß zur unmittelbar intuitiven, mittelst Herabsteigen von der unbestimmten Allgemeinheit jener zur festen Bestimmtheit dieser. Aus solcher ergiebt sich dann hier, daß keineswegs das Wesen der Vernunft im Fordern eines Unbedingten bestehe: denn sobald sie mit völliger Besonnenheit verfährt, muß sie selbst finden, daß ein Unbedingtes geradezu ein Unding ist. Die Vernunft, als ein Erkenntnißvermögen, kann es immer nur mit Objekten zu thun haben; alles Objekt für das Subjekt aber ist nothwendig und unwiderruflich dem Satz vom Grunde unterworfen und anheimgefallen, sowohl a parte ante als a parte post. Die Gültigkeit des Satzes vom Grunde liegt so sehr in der Form des Bewußtseyns, daß man schlechterdings sich nichts objektiv vorstellen

kann, davon kein Warum weiter zu fordern wäre, alſo kein abſolutes Abſolutum, wie ein Brett vor dem Kopf. Daß Dieſen oder Jenen ſeine Bequemlichkeit irgendwo ſtillſtehen und ein ſolches Abſolutum beliebig annehmen heißt, kann nichts ausrichten, gegen jene unumſtößliche Gewißheit a priori, auch nicht wenn man ſehr vornehme Mienen dazu macht. In der That iſt das ganze Gerede vom Abſoluten, dieſes faſt alleinige Thema der ſeit Kant verſuchten Philoſophien, nichts Anderes, als der kosmologiſche Beweis incognito. Dieſer nämlich, in Folge des ihm von Kant gemachten Proceſſes, aller Rechte verluſtig und vogelfrei erklärt, darf ſich in ſeiner wahren Geſtalt nicht mehr zeigen, tritt daher in allerlei Verkleidungen auf, bald in vornehmen, bemäntelt durch intellektuale Anſchauung, oder reines Denken, bald als verdächtiger Vagabunde, der was er erlangt halb erbettelt, halb ertrotzt, in den beſcheideneren Philoſophemen. Wollen die Herren abſolut ein Abſolutum haben; ſo will ich ihnen eines in die Hand geben, welches allen Anforderungen an ein Solches viel beſſer genügt, als ihre erfaſelten Nebelgeſtalten: es iſt die Materie. Sie iſt unentſtanden und unvergänglich, alſo wirklich unabhängig und quod per se est et per se concipitur: aus ihrem Schooß geht Alles hervor und Alles in ihn zurück: was kann man von einem Abſolutum weiter verlangen? — Aber vielmehr ſollte man ihnen, bei denen keine Kritik der Vernunft angeſchlagen hat, zurufen:

Seid ihr nicht wie die Weiber, die beſtändig
Zurück nur kommen auf ihr erſtes Wort,
Wenn man Vernunft geſprochen ſtundenlang?

Daß das Zurückgehen zu einer unbedingten Urſache, zu einem erſten Anfang, keineswegs im Weſen der Vernunft begründet ſei, iſt übrigens auch faktiſch bewieſen, dadurch, daß die Urreligionen unſeres Geſchlechtes, welche auch noch jetzt die größte Anzahl von Bekennern auf Erden haben, alſo Brahmanismus und Buddhaismus, dergleichen Annahmen nicht kennen, noch zulaſſen, ſondern die Reihe der einander bedingenden Erſcheinungen ins Unendliche hinaufführen. Ich verweiſe hierüber auf die weiter unten, bei der Kritik der erſten Antinomie, folgende Anmerkung, wozu man, noch Uphams „Doctrine of Buddhaism“ (S. 9), und überhaupt jeden ächten Bericht über die Religionen

Asiens nachsehen kann. Man soll nicht Judenthum und Vernunft identificiren. —

Kant, der sein angebliches Vernunftprincip auch keineswegs als objektiv gültig, sondern nur als subjektiv nothwendig behaupten will, deducirt es, selbst als solches, nur durch ein seichtes Sophisma, S. 307; V, 364. Nämlich, weil wir jede uns bekannte Wahrheit unter eine allgemeinere zu subsumiren suchen, so lange es geht; so soll dieses nichts Anderes seyn, als eben schon die Jagd nach dem Unbedingten, welches wir voraussetzten. In Wahrheit aber thun wir durch solches Suchen nichts Anderes, als daß wir die Vernunft, d. h. jenes Vermögen abstrakter, allgemeiner Erkenntniß, welches den besonnenen, sprachbegabten, denkenden Menschen vom Thier, dem Sklaven der Gegenwart, unterscheidet, anwenden und zweckmäßig gebrauchen zur Vereinfachung unserer Erkenntniß durch Uebersicht. Denn der Gebrauch der Vernunft besteht eben darin, daß wir das Besondere durch das Allgemeine, den Fall durch die Regel, diese durch die allgemeinere Regel erkennen, daß wir also die allgemeinsten Gesichtspunkte suchen: durch solche Uebersicht wird eben unsere Erkenntniß so sehr erleichtert und vervollkommnet, daß daraus der große Unterschied entsteht zwischen dem thierischen und dem menschlichen Lebenslauf, und wieder zwischen dem Leben des gebildeten und dem des rohen Menschen. Nun findet allerdings die Reihe der Erkenntnißgründe, welche allein auf dem Gebiet des Abstrakten, also der Vernunft, existirt, allemal ein Ende beim Unbeweisbaren, d. h. bei einer Vorstellung, die nach dieser Gestaltung des Satzes vom Grunde nicht weiter bedingt ist, also an dem, a priori oder a posteriori, unmittelbar anschaulichen Grunde des obersten Satzes der Schlußkette. Ich habe schon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 50, gezeigt, daß hier eigentlich die Reihe der Erkenntnißgründe übergeht in die Gründe des Werdens, oder des Seyns. Diesen Umstand aber geltend machen wollen, um ein nach dem Gesetz der Kausalität Unbedingtes, sei es auch nur als Forderung, nachzuweisen; dies kann man nur, wenn man die Gestaltungen des Satzes vom Grunde noch gar nicht unterschieden hat, sondern, an den abstrakten Ausdruck sich haltend, sie alle konfundirt. Aber diese Verwechselung sucht Kant sogar durch ein bloßes Wortspiel mit

Universalitas und Universitas zu begründen, S. 322; V, 379. — Es iſt alſo grundfalſch, daß unſer Aufſuchen höherer Erkenntnißgründe, allgemeiner Wahrheiten, entſpringe aus der Vorausſetzung eines ſeinem Daſeyn nach unbedingten Objekts, oder nur irgend etwas hiemit gemein habe. Wie ſollte es auch der Vernunft weſentlich ſeyn, etwas vorauszuſetzen, das ſie für ein Unding erkennen muß, ſobald ſie ſich beſinnt. Vielmehr iſt der Urſprung jenes Begriffs vom Unbedingten nie in etwas Anderm nachzuweiſen, als in der Trägheit des Individuums, das ſich damit aller fremden und eigenen fernern Fragen entledigen will, wiewohl ohne alle Rechtfertigung.

Dieſem angeblichen Vernunftprincip nun ſpricht zwar Kant ſelbſt die objektive Gültigkeit ab, giebt es aber doch für eine nothwendige ſubjektive Vorausſetzung und bringt ſo einen unauflöslichen Zwieſpalt in unſere Erkenntniß, welchen er bald deutlicher hervortreten läßt. Zu dieſem Zweck entfaltet er jenes Vernunftprincip weiter, S. 322; V, 379, nach der beliebten architektoniſch-ſymmetriſchen Methode. Aus den drei Kategorien der Relation entſpringen drei Arten von Schlüſſen, jede von welchen den Leitfaden giebt zur Aufſuchung eines beſondern Unbedingten, deren es daher wieder drei giebt: Seele, Welt (als Objekt an ſich und geſchloſſene Totalität), Gott. Hiebei iſt nun ſogleich ein großer Widerſpruch zu bemerken, von welchem Kant aber keine Notiz nimmt, weil er der Symmetrie ſehr gefährlich wäre: zwei dieſer Unbedingten ſind ja ſelbſt wieder bedingt, durch das Dritte, nämlich Seele und Welt durch Gott, der ihre hervorbringende Urſache iſt: jene haben alſo mit dieſem gar nicht das Prädikat der Unbedingtheit gemein, worauf es doch hier ankommt, ſondern nur das des Erſchloſſenſeyns nach Principien der Erfahrung, über das Gebiet der Möglichkeit derſelben hinaus.

Dies bei Seite geſetzt, finden wir in den drei Unbedingten, auf welche, nach Kant, jede Vernunft, ihren weſentlichen Geſetzen folgend, gerathen muß, die drei Hauptgegenſtände wieder, um welche ſich die ganze, unter dem Einfluß des Chriſtenthums ſtehende Philoſophie, von den Scholaſtikern an, bis auf Chriſtian Wolf herab, gedreht hat. So zugänglich und geläufig jene Begriffe durch alle jene Philoſophen auch jetzt der bloßen Vernunft geworden ſind; ſo iſt dadurch doch keineswegs ausgemacht, daß

ſie, auch ohne Offenbarung, aus der Entwickelung jeder Vernunft hervorgehen müßten, als ein dem Weſen dieſer ſelbſt eigenthümliches Erzeugniß. Um Dieſes auszumachen, wäre die hiſtoriſche Unterſuchung zu Hülfe zu nehmen, und zu erforſchen, ob die alten und die nichteuropäiſchen Völker, beſonders die Hindoſtaniſchen, und viele der älteſten Griechiſchen Philoſophen auch wirklich zu jenen Begriffen gelangt ſeien; oder ob bloß wir, zu gutmüthig, ſie ihnen zuſchreiben, ſo wie die Griechen überall ihre Götter wiederfanden, indem wir ganz fälſchlich das Brahm der Hindu und das Tien der Chineſen mit „Gott" überſetzen; ob nicht vielmehr der eigentliche Theismus allein in der Jüdiſchen und den beiden aus ihr hervorgegangenen Religionen zu finden ſei, deren Bekenner gerade deshalb die Anhänger aller andern Religionen auf Erden unter dem Namen Heiden zuſammenfaſſen, — einem, beiläufig geſagt, höchſt einfältigen und rohen Ausdruck, der wenigſtens aus den Schriften der Gelehrten verbannt ſeyn ſollte, weil er Brahmaniſten, Buddhaiſten, Aegypter, Griechen, Römer, Germanen, Gallier, Irokeſen, Patagonier, Karaiben, Otaheiter, Auſtralier u. a. m. identificirt und in Einen Sack ſteckt. Für Pfaffen iſt ein ſolcher Ausdruck paſſend: in der gelehrten Welt aber muß ihm ſogleich die Thüre gewieſen werden, er kann nach England reiſen und ſich in Oxford niederlaſſen. — Daß namentlich der Buddhaismus, dieſe auf Erden am zahlreichſten vertretene Religion, durchaus keinen Theismus enthält, ja, ihn perhorrescirt, iſt eine ganz ausgemachte Sache. Was den Plato betrifft, ſo bin ich der Meinung, daß er ſeinen ihn periodiſch anwandelnden Theismus den Juden verdankt. Numenius hat ihn deshalb (nach Clem. Alex. Strom., I, c. 22, Euseb. praep. evang., XIII, 12, und Suidas, unter Numenius) den Moses graecisans genannt: *Τι γαρ εστι Πλατων, η Μωσης αττικιζων*; und er wirft ihm vor, daß er ſeine Lehren von Gott und der Schöpfung aus den Moſaiſchen Schriften geſtohlen (*αποσυλησας*) habe. Klemens kommt oft darauf zurück, daß Plato den Moſes gekannt und benutzt habe, z. B. Strom. I, 25. — V, c. 14, §. 90 u. ſ. f. — Paedagog., II, 10, und III, 11; auch in der Cohortatio ad gentes, c. 6, woſelbſt, nachdem er, im vorhergehenden Kapitel, ſämmtliche Griechiſche Philoſophen kapuzinerhaft geſcholten und verhöhnt hat,

weil ſie keine Juden geweſen ſind, den Plato ausſchließlich lobt und in lauten Jubel darüber ausbricht, daß derſelbe, wie er ſeine Geometrie von den Aegyptern, ſeine Aſtronomie von den Babyloniern, Magie von den Thrakiern, auch Vieles von den Aſſyriern gelernt habe, ſo ſeinen Theismus von den Juden: *Οιδα σου τους διδασκαλους, κἂν αποκρυπτειν εθελῃς, — — — — — δοξαν την του θεου παρ' αυτων ωφελησαι των Εβραιων* (tuos magistros novi, licet eos celare velis, — — — — — illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebraeis). Eine rührende Erkennungsſcene. — Aber eine ſonderbare Beſtätigung der Sache entdecke ich in Folgendem. Nach Plutarch (in Mario) und beſſer nach Laktanz (I, 3, 19) hat Plato der Natur gedankt, daß er ein Menſch und kein Thier, ein Mann und kein Weib, ein Grieche und kein Barbar geworden ſei. Nun ſteht in Iſaak Euchels Gebeten der Juden, aus dem Hebräiſchen, zweite Auflage, 1799, S. 7, ein Morgengebet, worin ſie Gott danken und loben, daß der Dankende ein Jude und kein Heide, ein Freier und kein Sklave, ein Mann und kein Weib geworden ſei. — Eine ſolche hiſtoriſche Unterſuchung würde Kanten einer ſchlimmen Nothwendigkeit überhoben haben, in die er jetzt geräth, indem er jene drei Begriffe aus der Natur der Vernunft nothwendig entſpringen läßt, und doch darthut, daß ſie unhaltbar und von der Vernunft nicht zu begründen ſind, und deshalb die Vernunft ſelbſt zum Sophiſten macht, indem er S. 339; V, 397, ſagt: „Es ſind Sophiſtikationen, nicht des Menſchen, ſondern der reinen Vernunft ſelbſt, von denen ſelbſt der Weiſeſte ſich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals loswerden kann." Danach wären dieſe Kantiſchen „Ideen der Vernunft" dem Fokus zu vergleichen, in welchen die von einem Hohlſpiegel konvergirend zurückgeworfenen Strahlen, einige Zolle vor ſeiner Oberfläche, zuſammenlaufen, in Folge wovon, durch einen unvermeidlichen Verſtandesproceß, ſich uns daſelbſt ein Gegenſtand darſtellt, welcher ein Ding ohne Realität iſt.

Sehr unglücklich iſt aber für jene drei angeblich nothwendigen Produktionen der reinen theoretiſchen Vernunft der Name Ideen gewählt und dem Platon entriſſen, der damit die un-

vergänglichen Gestalten bezeichnete, welche, durch Zeit und Raum vervielfältigt, in den unzähligen, individuellen, vergänglichen Dingen unvollkommen sichtbar werden. Platons Ideen sind diesem zufolge durchaus anschaulich, wie auch das Wort, das er wählte, so bestimmt bezeichnet, welches man nur durch Anschaulichkeiten oder Sichtbarkeiten, entsprechend übersetzen könnte. Und Kant hat es sich zugeeignet, um Das zu bezeichnen, was von aller Möglichkeit der Anschauung so ferne liegt, daß sogar das abstrakte Denken nur halb dazu gelangen kann. Das Wort Idee, welches Platon zuerst einführte, hat auch seitdem, zweiundzwanzig Jahrhunderte hindurch, immer die Bedeutung behalten, in der Platon es gebrauchte: denn nicht nur alle Philosophen des Alterthums, sondern auch alle Scholastiker und sogar die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters brauchten es allein in jener Platonischen Bedeutung, nämlich im Sinn des lateinischen Wortes exemplar, wie Suarez ausdrücklich anführt in seiner fünfundzwanzigsten Disputation, Sect. 1. — Daß später Engländer und Franzosen die Armuth ihrer Sprachen zum Mißbrauch jenes Wortes verleitet hat, ist schlimm genug, aber nicht von Gewicht. Kants Mißbrauch des Wortes Idee, durch Unterschiebung einer neuen Bedeutung, welche am dünnen Faden des Nicht Objekt der Erfahrungseyns, die es mit Platons Ideen, aber auch mit allen möglichen Chimären gemein hat, herbeigezogen wird, ist also durchaus nicht zu rechtfertigen. Da nun der Mißbrauch weniger Jahre nicht in Betracht kommt gegen die Autorität vieler Jahrhunderte, so habe ich das Wort immer in seiner alten, ursprünglichen, Platonischen Bedeutung gebraucht.

Die Widerlegung der rationalen Psychologie ist in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" sehr viel ausführlicher und gründlicher, als in der zweiten und folgenden; daher man hier schlechterdings sich jener bedienen muß. Diese Widerlegung hat im Ganzen sehr großes Verdienst und viel Wahres. Jedoch bin ich durchaus der Meinung, daß Kant bloß seiner Symmetrie zu Liebe den Begriff der Seele aus jenem Paralogismus mittelst Anwendung der Forderung des Unbeding-

ten auf den Begriff Substanz, der die erste Kategorie der Relation ist, als nothwendig herleitet und demnach behauptet, daß auf diese Weise in jeder spekulirenden Vernunft der Begriff von einer Seele entstände. Hätte derselbe wirklich seinen Ursprung in der Voraussetzung eines letzten Subjekts aller Prädikate eines Dinges, so würde man ja nicht allein im Menschen, sondern auch in jedem leblosen Dinge ebenso nothwendig eine Seele angenommen haben, da auch ein solches ein letztes Subjekt aller seiner Prädikate verlangt. Ueberhaupt aber bedient Kant sich eines ganz unstatthaften Ausdrucks, wenn er von einem Etwas redet, das nur als Subjekt und nicht als Prädikat existiren könne (z. B. „Kritik der reinen Vernunft", S. 323; V, 412; „Prolegomena", §. 4 und 47); obgleich schon in des Aristoteles „Metaphysik", IV, Kap. 8, ein Vorgang dazu zu finden ist. Als Subjekt und Prädikat existirt gar nichts: denn diese Ausdrücke gehören ausschließlich der Logik an und bezeichnen das Verhältniß abstrakter Begriffe zu einander. In der anschaulichen Welt soll nun ihr Korrelat oder Stellvertreter Substanz und Accidenz seyn. Dann aber brauchen wir Das, was stets nur als Substanz und nie als Accidenz existirt, nicht weiter zu suchen, sondern haben es unmittelbar an der Materie. Sie ist die Substanz zu allen Eigenschaften der Dinge, als welche ihre Accidenzien sind. Sie ist wirklich, wenn man Kants eben gerügten Ausdruck beibehalten will, das letzte Subjekt aller Prädikate jedes empirisch gegebenen Dinges, nämlich Das, was übrig bleibt, nach Abzug aller seiner Eigenschaften jeder Art: und dies gilt vom Menschen, wie vom Thiere, Pflanze oder Stein, und ist so evident, daß, um es nicht zu sehen, ein determinirtes Nichtsehenwollen erfordert ist. Daß sie wirklich der Prototypos des Begriffs Substanz sei, werde ich bald zeigen. — Subjekt und Prädikat aber verhält sich zu Substanz und Accidenz vielmehr wie der Satz des zureichenden Grundes in der Logik zum Gesetz der Kausalität in der Natur, und so unstatthaft die Verwechselung oder Identifizirung dieser, ist es auch die jener Beiden. Letztere Verwechselung und Identifikation treibt aber Kant bis zum höchsten Grade in den „Prolegomenen", §. 46, um den Begriff der Seele aus dem des letzten Subjekts aller Prädikate und aus der Form des kategorischen Schlusses entstehen zu lassen. Um die Sophisti-

kation dieses Paragraphen aufzudecken, braucht man nur sich zu besinnen, daß Subjekt und Prädikat rein logische Bestimmungen sind, die einzig und allein abstrakte Begriffe, und zwar nach ihrem Verhältniß im Urtheil, betreffen: Substanz und Accidenz hingegen gehören der anschaulichen Welt und ihrer Apprehension im Verstande an, finden sich daselbst aber nur als identisch mit Materie und Form oder Qualität: davon sogleich ein Mehreres.

Der Gegensatz, welcher Anlaß zur Annahme zweier grundverschiedener Substanzen, Leib und Seele, gegeben hat, ist in Wahrheit der des Objektiven und Subjektiven. Faßt der Mensch sich in der äußeren Anschauung objektiv auf, so findet er ein räumlich ausgedehntes und überhaupt durchaus körperliches Wesen; faßt er hingegen sich im bloßen Selbstbewußtseyn, also rein subjektiv auf, so findet er ein bloß Wollendes und Vorstellendes, frei von allen Formen der Anschauung, also auch ohne irgend eine der den Körpern zukommenden Eigenschaften. Jetzt bildet er den Begriff der Seele, wie alle die transscendenten, von Kant Ideen genannten Begriffe, dadurch, daß er den Satz vom Grunde, die Form alles Objekts, auf Das anwendet, was nicht Objekt ist, und zwar hier auf das Subjekt des Erkennens und Wollens. Er betrachtet nämlich Erkennen, Denken und Wollen als Wirkungen, deren Ursache er sucht und den Leib nicht dafür annehmen kann, setzt also eine vom Leibe gänzlich verschiedene Ursache derselben. Auf diese Weise beweist der erste und der letzte Dogmatiker das Daseyn der Seele: nämlich schon Platon im Phädros und auch noch Wolf: nämlich aus dem Denken und Wollen als den Wirkungen, die auf jene Ursache leiten. Erst nachdem auf diese Weise, durch Hypostasirung einer der Wirkung entsprechenden Ursache, der Begriff von einem immateriellen, einfachen, unzerstörbaren Wesen entstanden war, entwickelte und demonstrirte diesen die Schule aus dem Begriff Substanz. Aber diesen selbst hatte sie vorher ganz eigens zu diesem Behuf gebildet, durch folgenden beachtenswerthen Kunstgriff.

Mit der ersten Klasse der Vorstellungen, d. h. der anschaulichen, realen Welt, ist auch die Vorstellung der Materie gegeben, weil das in jener herrschende Gesetz der Kausalität den Wechsel der Zustände bestimmt, welche selbst ein Beharrendes voraussetzen, dessen Wechsel sie sind. Oben, beim Satz der Beharrlichkeit der

Substanz, habe ich, mit Berufung auf frühere Stellen, gezeigt, daß diese Vorstellung der Materie entsteht, indem im Verstande, für welchen allein sie da ist, durch das Gesetz der Kausalität (seine einzige Erkenntnißform) Zeit und Raum innig vereinigt werden und der Antheil des Raumes an diesem Produkt als das Beharren der *Materie*, der Antheil der Zeit aber als der Wechsel der *Zustände* derselben sich darstellen. Rein für sich kann die Materie auch nur in abstracto gedacht, nicht aber angeschaut werden; da sie der Anschauung immer schon in Form und Qualität erscheint. Von diesem Begriff der *Materie* ist nun *Substanz* wieder eine Abstraktion, folglich ein höheres Genus, und ist dadurch entstanden, daß man von dem Begriff der Materie nur das Prädikat der Beharrlichkeit stehen ließ, alle ihre übrigen, wesentlichen Eigenschaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit u. s. w. aber wegdachte. Wie jedes höhere Genus enthält also der Begriff *Substanz weniger in sich* als der Begriff *Materie*: aber er enthält nicht dafür, wie sonst immer das höhere Genus, *mehr unter sich*, indem er nicht mehrere niedere genera, neben der Materie, umfaßt; sondern diese bleibt die einzige wahre Unterart des Begriffes Substanz, das einzige Nachweisbare, dadurch sein Inhalt realisirt wird und einen Beleg erhält. Der Zweck also, zu welchem sonst die Vernunft durch Abstraktion einen höhern Begriff hervorbringt, nämlich um in ihm mehrere, durch Nebenbestimmungen verschiedene Unterarten zugleich zu denken, hat hier gar nicht Statt: folglich ist jene Abstraktion entweder ganz zwecklos und müßig vorgenommen, oder sie hat eine heimliche Nebenabsicht. Diese tritt nun ans Licht, indem unter den Begriff Substanz, seiner ächten Unterart Materie eine zweite koordinirt wird, nämlich die immaterielle, einfache, unzerstörbare Substanz, Seele. Die Erschleichung dieses Begriffs geschah aber dadurch, daß schon bei der Bildung des höhern Begriffes *Substanz* gesetzwidrig und unlogisch verfahren wurde. In ihrem gesetzmäßigen Gange bildet die Vernunft einen höhern Geschlechtsbegriff immer nur dadurch, daß sie mehrere Artbegriffe neben einander stellt, nun vergleichend, diskursiv, verfährt und, durch Weglassen ihrer Unterschiede und Beibehalten ihrer Uebereinstimmungen, den sie alle umfassenden, aber weniger enthaltenden Geschlechtsbegriff erhält: woraus folgt, daß die Artbegriffe

immer dem Geschlechtsbegriff vorhergehen müssen. Im gegenwärtigen Fall ist es aber umgekehrt. Bloß der Begriff Materie war vor dem Geschlechtsbegriff Substanz da, welcher ohne Anlaß und folglich ohne Berechtigung, müßiger Weise aus jenem gebildet wurde, durch beliebige Weglassung aller Bestimmungen desselben bis auf eine. Erst nachher wurde neben den Begriff Materie die zweite unächte Unterart gestellt und so untergeschoben. Zur Bildung dieser aber bedurfte es nun weiter nichts, als einer ausdrücklichen Verneinung dessen, was man vorher stillschweigend schon im höhern Geschlechtsbegriff weggelassen hatte, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit. So wurde also der Begriff Substanz bloß gebildet, um das Vehikel zur Erschleichung des Begriffs der immateriellen Substanz zu seyn. Er ist folglich sehr weit davon entfernt für eine Kategorie oder nothwendige Funktion des Verstandes gelten zu können: vielmehr ist er ein höchst entbehrlicher Begriff, weil sein einziger wahrer Inhalt schon im Begriff der Materie liegt, neben welchem er nur noch eine große Leere enthält, die durch nichts ausgefüllt werden kann, als durch die erschlichene Nebenart immaterielle Substanz, welche aufzunehmen er auch allein gebildet worden: weswegen er, der Strenge nach, gänzlich zu verwerfen und an seine Stelle überall der Begriff der Materie zu setzen ist.

Die Kategorien waren für jedes mögliche Ding ein Bett des Prokrustes, aber die drei Arten der Schlüsse sind es nur für die drei sogenannten Ideen. Die Idee der Seele war gezwungen worden in der kategorischen Schlußform ihren Ursprung zu finden. Jetzt trifft die Reihe die dogmatischen Vorstellungen über das Weltganze, sofern es, als Objekt an sich, zwischen zwei Gränzen, der des Kleinsten (Atom) und der des Größten (Weltgränzen in Zeit und Raum) gedacht wird. Diese müssen nun aus der Form des hypothetischen Schlusses hervorgehen. Dabei ist an sich kein sonderlicher Zwang nöthig. Denn das hypothetische Urtheil hat seine Form vom Satze des Grundes, und aus der besinnungslosen, unbedingten Anwendung dieses Satzes und sodann beliebiger Beiseitelegung desselben entstehen in der That alle

jene ſogenannten Ideen, nicht die kosmologiſchen allein: nämlich dadurch daß, jenem Satze gemäß, immer nur die Abhängigkeit eines Objekts vom andern geſucht wird, bis endlich die Ermüdung der Einbildungskraft ein Ziel der Reiſe ſchafft: wobei aus den Augen gelaſſen wird, daß jedes Objekt, ja die ganze Reihe derſelben und der Satz vom Grunde ſelbſt in einer viel nähern und größern Abhängigkeit ſteht, nämlich in der vom erkennenden Subjekt, für deſſen Objekte, d. h. Vorſtellungen, jener Satz allein gültig iſt, indem deren bloße Stelle in Raum und Zeit durch ihn beſtimmt wird. Da alſo die Erkenntnißform, aus welcher hier bloß die kosmologiſchen Ideen abgeleitet werden, nämlich der Satz vom Grunde, der Urſprung aller vernünftelnden Hypoſtaſen iſt; ſo bedarf es dazu diesmal keiner Sophismen; deſto mehr aber, um jene Ideen nach den vier Titeln der Kategorien zu klaſſifiziren.

1) Die kosmologiſchen Ideen in Hinſicht auf Zeit und Raum, alſo von den Gränzen der Welt in beiden, werden kühn angeſehen als beſtimmt durch die Kategorie der Quantität, mit der ſie offenbar nichts gemein haben, als die in der Logik zufällige Bezeichnung des Umfangs des Subjektbegriffes im Urtheil durch das Wort Quantität, einen bildlichen Ausdruck, ſtatt deſſen ebenſo gut ein anderer hätte gewählt werden können. Aber für Kants Liebe zur Symmetrie iſt dies genug, um den glücklichen Zufall dieſer Namengebung zu benutzen und die transſcendenten Dogmen von der Weltausdehnung daran zu knüpfen.

2) Noch kühner knüpft Kant an die Qualität, d. i. die Bejahung oder Verneinung in einem Urtheil, die transſcendenten Ideen über die Materie, wobei nicht einmal eine zufällige Wortähnlichkeit zum Grunde liegt: denn gerade auf die Quantität und nicht auf die Qualität der Materie bezieht ſich ihre mechaniſche (nicht chemiſche) Theilbarkeit. Aber, was noch mehr iſt, dieſe ganze Idee von der Theilbarkeit gehört gar nicht unter die Folgerungen nach dem Satze vom Grunde, aus welchem, als dem Inhalt der hypothetiſchen Form, doch alle kosmologiſchen Ideen fließen ſollen. Denn die Behauptung, auf welcher Kant dabei fußet, daß das Verhältniß der Theile zum Ganzen das der Bedingung zum Bedingten, alſo ein Verhältniß gemäß dem Satz vom Grunde ſei, iſt ein zwar feines, aber doch grundloſes So-

phisma. Jenes Verhältnis stützt sich vielmehr auf den Satz vom Widerspruch. Denn das Ganze ist nicht durch die Theile, noch diese durch jenes; sondern beide sind nothwendig zusammen, weil sie Eines sind und ihre Trennung nur ein willkürlicher Akt ist. Darauf beruht es, nach dem Satz vom Widerspruch, daß, wenn die Theile weggedacht werden, auch das Ganze weggedacht ist, und umgekehrt; keineswegs aber darauf, daß die Theile als Grund das Ganze als Folge bedingten und wir daher, nach dem Satz vom Grunde, nothwendig getrieben würden, die letzten Theile zu suchen, um daraus, als seinem Grunde, das Ganze zu verstehen. — So große Schwierigkeiten überwältigt hier die Liebe zur Symmetrie.

3) Unter den Titel der Relation würde nun ganz eigentlich die Idee von der ersten Ursache der Welt gehören. Kant muß aber diese für den vierten Titel, den der Modalität, aufbewahren, für den sonst nichts übrig bliebe und unter welchen er jene Idee dann dadurch zwängt, daß das Zufällige (d. h. nach seiner, der Wahrheit diametral entgegengesetzten Erklärung, jede Folge aus ihrem Grunde) durch die erste Ursache zum Nothwendigen wird. — Als dritte Idee tritt daher, zu Gunsten der Symmetrie, hier der Begriff der Freiheit auf, womit aber eigentlich doch nur die nun einmal allein hieher passende Idee von der Weltursache gemeint ist, wie die Anmerkung zur Thesis des dritten Widerstreits deutlich aussagt. Der dritte und vierte Widerstreit sind im Grunde tautologisch.

Ueber alles dieses aber finde und behaupte ich, daß die ganze Antinomie eine bloße Spiegelfechterei, ein Scheinkampf ist. Nur die Behauptungen der Antithesen beruhen wirklich auf den Formen unsers Erkenntnißvermögens, d. h., wenn man es objektiv ausdrückt, auf den nothwendigen, a priori gewissen, allgemeinsten Naturgesetzen. Ihre Beweise allein sind daher aus objektiven Gründen geführt. Hingegen haben die Behauptungen und Beweise der Thesen keinen andern als subjektiven Grund, beruhen ganz allein auf der Schwäche des vernünftelnden Individuums, dessen Einbildungskraft bei einem unendlichen Regressus ermüdet und daher demselben durch willkürliche Voraussetzungen, die sie bestens zu beschönigen sucht, ein Ende macht, und dessen Urtheilskraft noch überdies durch früh und fest eingeprägte Vor-

urtheile an dieſer Stelle gelähmt iſt. Dieſerwegen iſt der Beweis für die Theſis in allen vier Widerſtreiten überall nur ein Sophisma; ſtatt daß der für die Antitheſis eine unvermeidliche Folgerung der Vernunft aus den uns a priori bewußten Geſetzen der Welt als Vorſtellung iſt. Auch hat Kant nur mit vieler Mühe und Kunſt die Theſis aufrecht erhalten können und ſie ſcheinbare Angriffe auf den mit urſprünglicher Kraft begabten Gegner machen laſſen. Hiebei nun iſt ſein erſter und durchgängiger Kunſtgriff dieſer, daß er nicht, wie man thut, wenn man ſich der Wahrheit ſeines Satzes bewußt iſt, den nervus argumentationis hervorhebt und ſo iſolirt, nackt und deutlich, als nur immer möglich, vor die Augen bringt; ſondern vielmehr führt er auf beiden Seiten denſelben unter einem Schwall überflüſſiger und weitläuftiger Sätze verdeckt und eingemengt ein.

Die hier nun ſo im Widerſtreit auftretenden Theſen und Antitheſen erinnern an den *δικαιος* und *αδικος λογος*, welche Sokrates in den Wolken des Ariſtophanes ſtreitend auftreten läßt. Jedoch erſtreckt ſich dieſe Aehnlichkeit nur auf die Form, nicht aber auf den Inhalt, wie wohl Diejenigen gern behaupten möchten, welche dieſen ſpekulativeſten aller Fragen der theoretiſchen Philoſophie einen Einfluß auf die Moralität zuſchreiben und daher im Ernſt die Theſe für den *δικαιος*, die Antitheſe aber für den *αδικος λογος* halten. Auf ſolche beſchränkte und verkehrte kleine Geiſter Rückſicht zu nehmen, werde ich mich hier jedoch nicht bequemen und nicht ihnen, ſondern der Wahrheit die Ehre gebend, die von Kant geführten Beweiſe der einzelnen Theſen als Sophismen aufdecken, während die der Antitheſen ganz ehrlich, richtig und aus objektiven Gründen geführt ſind. — Ich ſetze voraus, daß man bei dieſer Prüfung die Kantiſche Antinomie ſelbſt immer vor ſich habe.

Wollte man den Beweis der Theſis im erſten Widerſtreit gelten laſſen; ſo bewieſe er zu viel, indem er eben ſo gut auf die Zeit ſelbſt, als auf den Wechſel in ihr anwendbar wäre und daher beweiſen würde, daß die Zeit ſelbſt angefangen haben muß, was widerſinnig iſt. Uebrigens beſteht das Sophisma darin, daß ſtatt der Anfangsloſigkeit der Reihe der Zuſtände, wovon zuerſt die Rede, plötzlich die Endloſigkeit (Unendlichkeit) derſelben untergeſchoben und nun bewieſen wird, was Niemand bezweifelt, daß

dieser das Vollendetseyn logisch widerspreche und dennoch jede Gegenwart das Ende der Vergangenheit sei. Das Ende einer anfangslosen Reihe läßt sich aber immer denken, ohne ihrer Anfangslosigkeit Abbruch zu thun: wie sich auch umgekehrt der Anfang einer endlosen Reihe denken läßt. Gegen das wirklich richtige Argument der Antithesis aber, daß die Veränderungen der Welt rückwärts eine unendliche Reihe von Veränderungen schlechthin nothwendig voraussetzen, wird gar nichts vorgebracht. Die Möglichkeit, daß die Kausalreihe dereinst in einen absoluten Stillstand endige, können wir denken; keineswegs aber die Möglichkeit eines absoluten Anfangs*).

In Hinsicht auf die räumlichen Gränzen der Welt wird bewiesen, daß wenn sie ein gegebenes Ganzes heißen soll, sie nothwendig Gränzen haben muß: die Konsequenz ist richtig, nur war eben ihr vorderes Glied das, was zu beweisen war, aber unbewiesen bleibt. Totalität setzt Gränzen, und Gränzen setzen Totalität voraus: beide zusammen werden hier aber willkürlich vorausgesetzt. — Die Antithesis liefert für diesen zweiten Punkt jedoch keinen so befriedigenden Beweis, als für den ersten, weil das Gesetz der Kausalität bloß in Hinsicht auf die Zeit, nicht auf

*) Daß die Annahme einer Gränze der Welt in der Zeit keineswegs ein nothwendiger Gedanke der Vernunft sei, läßt sich sogar auch historisch nachweisen, indem die Hindu nicht einmal in der Volksreligion, geschweige in den Veden, eine solche lehren; sondern die Unendlichkeit dieser erscheinenden Welt, dieses bestand- und wesenlosen Gewebes der Maja, mythologisch durch eine monströse Chronologie auszusprechen suchen, indem sie zugleich das Relative aller Zeitlängen in folgendem Mythos sehr sinnreich hervorheben (Polier, Mythologie des Indous, Vol. 2, p. 585). Die vier Zeitalter, in deren letztem wir leben, umfassen zusammen 4,320,000 Jahre. Solcher Perioden von vier Zeitaltern hat jeder Tag des schaffenden Brahma 1000 und seine Nacht wieder 1000. Sein Jahr hat 365 Tage und ebenso viele Nächte. Er lebt, immer schaffend, 100 seiner Jahre: und wenn er stirbt, wird sogleich ein neuer Brahma geboren, und so von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die selbe Relativität der Zeit drückt auch die specielle Mythe aus, welche in Poliers Werk, Bd. 2, S. 594, den Puranas nacherzählt ist, wo ein Rajah, nach einem Besuch von wenigen Augenblicken bei Wischnu in dessen Himmel, bei seiner Rückkehr auf die Erde mehrere Millionen Jahre verstrichen und ein neues Zeitalter eingetreten findet, weil jeder Tag des Wischnu gleich ist 100 Wiederkehren der vier Zeitalter.

den Raum, nothwendige Beſtimmungen an die Hand giebt und uns zwar a priori die Gewißheit ertheilt, daß keine erfüllte Zeit je an eine ihr vorhergegangene leere gränzen und keine Veränderung die erſte ſeyn konnte, nicht aber darüber, daß ein erfüllter Raum keinen leeren neben ſich haben kann. Inſofern wäre über Letzteres keine Entſcheidung a priori möglich. Jedoch liegt die Schwierigkeit, die Welt im Raume als begränzt zu denken, darin, daß der Raum ſelbſt nothwendig unendlich iſt, und daher eine begränzte endliche Welt in ihm, ſo groß ſie auch ſei, zu einer unendlich kleinen Größe wird; an welchem Mißverhältniß die Einbildungskraft einen unüberwindlichen Anſtoß findet; indem ihr danach nur die Wahl bleibt, die Welt entweder unendlich groß, oder unendlich klein zu denken. Dies haben ſchon die alten Philoſophen eingeſehen: *Μητροδωρος, ὁ καθηγητης Επικουρου, φησιν ατοπον ειναι εν μεγαλῳ πεδιῳ ἑνα σταχυν γεννηθηναι, και ἑνα κοσμον εν τῳ απειρῳ* (Metrodorus, caput scholae Epicuri, absurdum ait, in magno campo spicam unam produci, et unum in infinito mundum). Stob. Ecl., I, c. 23. — Daher lehrten Viele von ihnen (wie gleich darauf folgt), *απειρους κοσμους εν τῳ απειρῳ* (infinitos mundos in infinito). Dieſes iſt auch der Sinn des Kantiſchen Arguments für die Antitheſe; nur hat er es durch einen ſcholaſtiſchen, geſchrobenen Vortrag verunſtaltet. Das ſelbe Argument könnte man auch gegen die Gränzen der Welt in der Zeit gebrauchen, wenn man nicht ſchon ein viel beſſeres am Leitfaden der Kauſalität hätte. Ferner entſteht, bei der Annahme einer im Raume begränzten Welt, die unbeantwortbare Frage, welches Vorrecht denn der erfüllte Theil des Raumes vor dem unendlichen, leer gebliebenen gehabt hätte. Eine ausführliche und ſehr leſenswerthe Darlegung der Argumente für und gegen die Endlichkeit der Welt giebt Jordanus Brunus im fünften Dialog ſeines Buches „Del infinito, universo e mondi". Uebrigens behauptet Kant ſelbſt im Ernſt und aus objektiven Gründen die Unendlichkeit der Welt im Raum, in ſeiner „Naturgeſchichte und Theorie des Himmels", Theil II, Kap. 7. Zu derſelben bekennt ſich auch Ariſtoteles, „Phys.", III, Kap. 4, welches Kapitel nebſt den folgenden, in Hinſicht auf dieſe Antinomie ſehr leſenswerth iſt.

Beim zweiten Widerſtreit begeht die Theſis ſogleich eine gar

nicht seine petitio principii, indem sie anhebt: „Jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Theilen." Aus dem hier willkürlich angenommenen Zusammengesetztseyn beweist sie nachher freilich die einfachen Theile sehr leicht. Aber eben der Satz „alle Materie ist zusammengesetzt", auf welchen es ankommt, bleibt unbewiesen, weil er eben eine grundlose Annahme ist. Dem Einfachen steht nämlich nicht das Zusammengesetzte, sondern das Extendirte, das Theilehabende, das Theilbare gegenüber. Eigentlich aber wird hier stillschweigend angenommen, daß die Theile vor dem Ganzen da waren und zusammengetragen wurden, wodurch das Ganze entstanden sei: denn Dies besagt das Wort „zusammengesetzt". Doch läßt sich Dieses so wenig behaupten, wie das Gegentheil. Die Theilbarkeit besagt bloß die Möglichkeit, das Ganze in Theile zu zerlegen; keineswegs, daß es aus Theilen zusammengesetzt und dadurch entstanden sei. Die Theilbarkeit behauptet bloß die Theile a parte post; das Zusammengesetztseyn behauptet sie a parte ante. Denn zwischen den Theilen und dem Ganzen ist wesentlich kein Zeitverhältniß: vielmehr bedingen sie sich wechselseitig und sind insofern stets zugleich: denn nur sofern Beide da sind, besteht das räumlich Ausgedehnte. Was daher Kant in der Anmerkung zur Thesis sagt: „den Raum sollte man eigentlich nicht Compositum, sondern Totum nennen u. s. w.", dies gilt ganz und gar auch von der Materie, als welche bloß der wahrnehmbar gewordene Raum ist. — Dagegen folgt die unendliche Theilbarkeit der Materie, welche die Antithese behauptet, a priori und unwidersprechlich aus der des Raumes, den sie erfüllt. Dieser Satz hat gar nichts gegen sich: daher ihn auch Kant, S. 513; V, 541, wo er ernstlich und in eigener Person, nicht mehr als Wortführer des *αδικος λογος* spricht, als objektive Wahrheit darstellt: desgleichen in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (S. 108, erste Ausgabe) steht der Satz, „die Materie ist ins Unendliche theilbar", als ausgemachte Wahrheit an der Spitze des Beweises des ersten Lehrsatzes der Mechanik, nachdem er in der Dynamik als vierter Lehrsatz aufgetreten war und bewiesen worden. Hier aber verdirbt Kant den Beweis für die Antithese, durch die größte Verworrenheit des Vortrags und unnützen Wortschwall, in der schlauen Absicht, daß die Evidenz der Antithese die Sophismen

der These nicht zu sehr in Schatten stelle. — Die Atome sind kein nothwendiger Gedanke der Vernunft, sondern bloß eine Hypothese zur Erklärung der Verschiedenheit des specifischen Gewichts der Körper. Daß wir aber auch dieses anderweitig und sogar besser und einfacher, als durch Atomistik erklären können, hat Kant selbst gezeigt, in der Dynamik seiner „Metaphysischen Anfangsgründe zur Naturwissenschaft"; vor ihm jedoch Priestley, „On matter and spirit.", sect. 1. Ja, schon im Aristoteles, „Phys.", IV, 9, ist der Grundgedanke davon zu finden.

Das Argument für die dritte Thesis ist ein sehr feines Sophisma und eigentlich Kants vorgebliches Princip der reinen Vernunft selbst, ganz unvermischt und unverändert. Es will die Endlichkeit der Reihe der Ursachen daraus beweisen, daß eine Ursache, um zureichend zu seyn, die vollständige Summe der Bedingungen enthalten muß, aus denen der folgende Zustand, die Wirkung, hervorgeht. Dieser Vollständigkeit der in dem Zustand, welcher Ursach ist, zugleich vorhandenen Bestimmungen schiebt nun das Argument die Vollständigkeit der Reihe von Ursachen unter, durch die jener Zustand selbst erst zur Wirklichkeit gekommen ist: und weil Vollständigkeit Geschlossenheit, diese aber Endlichkeit voraussetzt, so folgert das Argument hieraus eine erste, die Reihe schließende, mithin unbedingte Ursache. Aber die Taschenspielerei liegt am Tage. Um den Zustand A als zureichende Ursache des Zustandes B zu begreifen, setze ich voraus, er enthalte die Vollständigkeit der hiezu erforderlichen Bestimmungen, durch deren Beisammenseyn der Zustand B unausbleiblich erfolgt. Hiedurch ist nun meine Anforderung an ihn als zureichende Ursache gänzlich befriedigt und sie hat keine unmittelbare Verbindung mit der Frage, wie der Zustand A selbst zur Wirklichkeit gekommen sei: vielmehr gehört diese einer ganz anderen Betrachtung an, in der ich den nämlichen Zustand A nicht mehr als Ursache, sondern selbst wieder als Wirkung ansehe, wobei ein anderer Zustand sich zu ihm wieder eben so verhalten muß, wie er selbst sich zu B verhielt. Die Voraussetzung der Endlichkeit der Reihe von Ursachen und Wirkungen, und demnach eines ersten Anfanges, erscheint dabei aber nirgends als nothwendig, so wenig wie die Gegenwart des gegenwärtigen Augenblicks einen Anfang der Zeit selbst zur Voraussetzung hat; sondern jene wird

erst hinzugethan von der Trägheit des spekulirenden Individuums. Daß jene Voraussetzung in der Annahme einer Ursache als zureichenden Grundes liege, ist also erschlichen und falsch; wie ich dieses oben, bei Betrachtung des Kantischen, mit dieser Thesis zusammenfallenden Princips der Vernunft ausführlich gezeigt habe. Zur Erläuterung der Behauptung dieser falschen Thesis entblödet sich Kant nicht, in der Anmerkung zu derselben, sein Aufstehen vom Stuhl als Beispiel eines unbedingten Anfangs zu geben: als ob es ihm nicht so unmöglich wäre, ohne Motiv aufzustehen, wie der Kugel ohne Ursache zu rollen. Die Grundlosigkeit seiner vom Gefühl der Schwäche eingegebenen Berufung auf die Philosophen des Alterthums brauche ich wohl nicht erst aus dem Okellos Lukanos, den Eleaten u. s. w. nachzuweisen; der Hindu gar zu geschweigen. Gegen die Beweisführung der Antithese ist, wie bei den vorhergehenden, nichts einzuwenden.

Der vierte Widerstreit ist, wie ich schon bemerkt habe, mit dem dritten eigentlich tautologisch. Auch ist der Beweis der These im Wesentlichen wieder derselbe, wie der der vorhergehenden. Seine Behauptung, daß jedes Bedingte eine vollständige und daher mit dem Unbedingten sich endende Reihe von Bedingungen voraussetze, ist eine petitio principii, die man geradezu ableugnen muß. Jedes Bedingte setzt nichts voraus, als seine Bedingung: daß diese wieder bedingt sei, hebt eine neue Betrachtung an, welche in der ersten nicht unmittelbar enthalten ist.

Eine gewisse Scheinbarkeit ist der Antinomie nicht abzusprechen: dennoch ist es merkwürdig, daß kein Theil der Kantischen Philosophie so wenig Widerspruch erfahren, ja, so viel Anerkennung gefunden hat, wie diese so höchst paradoxe Lehre. Fast alle philosophische Parteien und Lehrbücher haben sie gelten gelassen und wiederholt, auch wohl bearbeitet; während beinahe alle andern Lehren Kants angefochten worden sind, ja, es nie an einzelnen schiefen Köpfen gefehlt hat, welche sogar die transscendentale Aesthetik verwarfen. Der ungetheilte Beifall, den hingegen die Antinomie gefunden, mag am Ende daher kommen, daß gewisse Leute mit innerlichem Behagen den Punkt betrachten, wo so recht eigentlich der Verstand stille stehen soll, indem er auf etwas gestoßen wäre, was zugleich ist und nicht ist, und sie

demnach das ſechſte Kunſtſtück des Philadelphia, in Lichtenbergs Anſchlagszettel, hier wirklich vor ſich hätten.

Kants nun folgende Kritiſche Entſcheidung des kosmologiſchen Streites iſt, wenn man ihren eigentlichen Sinn erforſcht, nicht Das, wofür er ſie giebt, nämlich die Auflöſung des Streites durch die Eröffnung, daß beide Theile, von falſchen Vorausſetzungen ausgehend, im erſten und zweiten Widerſtreit beide Unrecht, aber im dritten und vierten beide Recht haben; ſondern ſie iſt in der That die Beſtätigung der Antitheſen durch die Erläuterung ihrer Ausſage.

Zuerſt behauptet Kant in dieſer Auflöſung, mit offenbarem Unrecht, beide Theile gingen von der Vorausſetzung, als Oberſatz, aus, daß mit dem Bedingten auch die vollendete (alſo geſchloſſene) Reihe ſeiner Bedingungen gegeben ſei. Bloß die Theſis legte dieſen Satz, Kants reines Vernunftprincip, ihren Behauptungen zum Grunde: die Antitheſis hingegen leugnete ihn ja überall ausdrücklich, und behauptete das Gegentheil. Ferner legt Kant beiden Theilen noch dieſe Vorausſetzung zur Laſt, daß die Welt an ſich ſelbſt, d. h. unabhängig von ihrem Erkanntwerden und den Formen dieſes, da ſei: aber auch dieſe Vorausſetzung iſt abermals bloß von der Theſis gemacht; hingegen liegt ſie den Behauptungen der Antitheſis ſo wenig zum Grunde, daß ſie ſogar mit ihnen durchaus unvereinbar iſt. Denn dem Begriff einer unendlichen Reihe widerſpricht es geradezu, daß ſie ganz gegeben ſei: es iſt ihr daher weſentlich, daß ſie immer nur in Beziehung auf das Durchgehen derſelben, nicht aber unabhängig von ihm, da ſei. Hingegen liegt in der Vorausſetzung beſtimmter Gränzen auch die eines Ganzen, welches für ſich beſtehend und unabhängig von dem Vollziehen ſeiner Ausmeſſung da iſt. Alſo nur die Theſis macht die falſche Vorausſetzung von einem an ſich beſtehenden, d. h. vor aller Erkenntniß gegebenen Weltganzen, zu welchem die Erkenntniß bloß hinzukäme. Die Antitheſe ſtreitet durchaus ſchon urſprünglich mit dieſer Vorausſetzung: denn die Unendlichkeit der Reihen, welche ſie bloß nach Anleitung des Satzes vom Grunde behauptete, kann nur da ſeyn, ſofern der Regreſſus vollzogen wird, nicht unabhängig von dieſem. Wie nämlich das Objekt überhaupt das Subjekt vorausſetzt, ſo ſetzt auch das als eine endloſe Kette von Bedingungen beſtimmte

Objekt nothwendig die diesem entsprechende Erkenntnißart, nämlich das beständige Verfolgen der Glieder jener Kette, im Subjekt voraus. Dies ist aber eben was Kant als Auflösung des Streites giebt und so oft wiederholt: „Die Unendlichkeit der Weltgröße ist nur durch den Regressus, nicht vor demselben." Diese seine Auflösung des Widerstreits ist also eigentlich nur die Entscheidung zu Gunsten der Antithese, in deren Behauptung jene Wahrheit schon liegt, so wie dieselbe mit den Behauptungen der These ganz unvereinbar ist. Hätte die Antithese behauptet, daß die Welt aus unendlichen Reihen von Gründen und Folgen bestehe und dabei doch unabhängig von der Vorstellung und deren regressiver Reihe, also an sich existire und daher ein gegebenes Ganzes ausmache; so hätte sie nicht nur der These, sondern auch sich selber widersprochen: denn ein Unendliches kann nie ganz gegeben seyn, noch eine endlose Reihe daseyn, als sofern sie endlos durchlaufen wird, noch ein Gränzenloses ein Ganzes ausmachen. Nur der Thesis also kommt jene Voraussetzung zu, von der Kant behauptet, daß sie beide Theile irre geführt hätte.

Es ist schon Lehre des Aristoteles, daß ein Unendliches nie actu, d. h. wirklich und gegeben seyn könne, sondern bloß potentiâ. *Ουκ εστιν ενεργειᾳ ειναι το απειρον· — — — — — αλλ' αδυνατον το εντελεχειᾳ ον απειρον* (infinitum non potest esse actu: — — — — — sed impossibile, actu esse infinitum). Metaph. K, 10. — Ferner: *κατ' ενεργειαν μεν γαρ ουδεν εστιν απειρον, δυναμει δε επι την διαιρεσιν* (nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa). De generat. et corrupt., I, 3. — Dies führt er weitläuftig aus, Phys. III, 5 u. 6, woselbst er gewissermaaßen die ganz richtige Auflösung sämmtlicher antinomischer Gegensätze giebt. Er stellt, in seiner kurzen Art, die Antinomien dar und sagt dann: „eines Vermittlers (*διαιτητου*) bedarf es": wonach er die Auflösung giebt, daß das Unendliche, sowohl der Welt im Raum, als in der Zeit und in der Theilung, nie vor dem Regressus, oder Progressus, sondern in demselben ist. — Also liegt diese Wahrheit schon im richtig gefaßten Begriff des Unendlichen. Man mißversteht sich also selbst, wenn man das Unendliche, welcher Art es auch sei, als ein objektiv Vorhandenes und Fertiges, und unabhängig vom Regressus zu denken vermeint.

Ja, wenn man, umgekehrt verfahrend, zum Ausgangspunkt Dasjenige nimmt, was Kant als die Auflöſung des Widerſtreits giebt; ſo folgt eben ſchon aus demſelben geradezu die Behauptung der Antitheſe. Nämlich: iſt die Welt kein unbedingtes Ganzes und exiſtirt nicht an ſich, ſondern nur in der Vorſtellung, und ſind ihre Reihen von Gründen und Folgen nicht *vor* dem Regreſſus der Vorſtellungen davon da, ſondern erſt *durch* dieſen Regreſſus; ſo kann die Welt nicht beſtimmte und endliche Reihen enthalten, weil deren Beſtimmung und Begränzung unabhängig von der dann nur hinzukommenden Vorſtellung ſeyn müßte: ſondern alle ihre Reihen müſſen endlos, d. h. durch keine Vorſtellung zu erſchöpfen ſeyn.

S. 506; V, 534, will Kant aus dem Unrechthaben beider Theile die transſcendentale Idealität der Erſcheinung beweiſen und hebt an: „Iſt die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganzes, ſo iſt ſie entweder endlich oder unendlich.“ — Dies iſt aber falſch: ein an ſich exiſtirendes Ganzes kann durchaus nicht unendlich ſeyn. — Vielmehr ließe ſich jene Idealität aus der Unendlichkeit der Reihen in der Welt folgendermaaßen ſchließen: Sind die Reihen der Gründe und Folgen in der Welt durchaus ohne Ende; ſo kann die Welt nicht ein unabhängig von der Vorſtellung gegebenes Ganzes ſeyn: denn ein ſolches ſetzt immer beſtimmte Gränzen, ſo wie hingegen unendliche Reihen unendlichen Regreſſus voraus. Daher muß die vorausgeſetzte Unendlichkeit der Reihen durch die Form von Grund und Folge, und dieſe durch die Erkenntnißweiſe des Subjekts beſtimmt ſeyn, alſo die Welt, wie ſie erkannt wird, nur in der Vorſtellung des Subjekts daſeyn.

Ob nun Kant ſelbſt gewußt habe, oder nicht, daß ſeine kritiſche Entſcheidung des Streits eigentlich ein Ausſpruch zu Gunſten der Antitheſe iſt, vermag ich nicht zu entſcheiden. Denn es hängt davon ab, ob dasjenige, was Schelling irgendwo ſehr treffend Kants Akkommodationsſyſtem genannt hat, ſich ſo weit erſtrecke, oder ob Kants Geiſt hier ſchon in einer unbewußten Akkommodation zum Einfluß ſeiner Zeit und Umgebung befangen iſt.

Die Auflösung der dritten Antinomie, deren Gegenstand die Idee der Freiheit war, verdient eine besondere Betrachtung, sofern es für uns sehr merkwürdig ist, daß Kant vom Ding an sich, das bisher nur im Hintergrunde gesehen wurde, gerade hier, bei der Idee der Freiheit, ausführlicher zu reden genöthigt wird. Dies ist uns sehr erklärlich, nachdem wir das Ding an sich als den Willen erkannt haben. Ueberhaupt liegt hier der Punkt, wo Kants Philosophie auf die meinige hinleitet, oder wo diese aus ihr als ihrem Stamm hervorgeht. Hievon wird man sich überzeugen, wenn man in der Kritik der reinen Vernunft, S. 536 und 537; V, 564 und 565, mit Aufmerksamkeit liest: mit dieser Stelle vergleiche man noch die Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft, S. XVIII und XIX der dritten, oder S. 13 der Rosenkranzischen Ausgabe, wo es sogar heißt: „Der Freiheitsbegriff kann in seinem Objekt (das ist denn doch der Wille) ein Ding an sich, aber nicht in der Anschauung, vorstellig machen; dagegen der Naturbegriff seinen Gegenstand zwar in der Anschauung, aber nicht als Ding an sich vorstellig machen kann." Besonders aber lese man über die Auflösung der Antinomien den §. 53 der Prolegomena und beantworte dann aufrichtig die Frage, ob alles dort Gesagte nicht lautet wie ein Räthsel, zu welchem meine Lehre das Wort ist. Kant ist mit seinem Denken nicht zu Ende gekommen: ich habe bloß seine Sache durchgeführt. Demgemäß habe ich was Kant von der menschlichen Erscheinung allein sagt auf alle Erscheinung überhaupt, als welche von jener nur dem Grade nach verschieden ist, übertragen, nämlich daß das Wesen an sich derselben ein absolut Freies, d. h. ein Wille ist. Wie fruchtbar aber diese Einsicht im Verein mit Kants Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Kausalität ist, ergiebt sich aus meinem Werk.

Kant hat das Ding an sich nirgends zum Gegenstand einer besondern Auseinandersetzung oder deutlichen Ableitung gemacht. Sondern, so oft er es braucht, zieht er es sogleich herbei durch den Schluß, daß die Erscheinung, also die sichtbare Welt, doch einen Grund, eine intelligibele Ursache, die nicht Erscheinung wäre und daher zu keiner möglichen Erfahrung gehöre, haben müsse. Dies thut er, nachdem er unablässig eingeschärft hat, die Kategorien, also auch die der Kausalität, hätten einen durchaus nur

auf mögliche Erfahrung beſchränkten Gebrauch, wären bloße Formen des Verſtandes, welche dienten, die Erſcheinungen der Sinnenwelt zu buchſtabiren, über welche hinaus ſie hingegen gar keine Bedeutung hätten u. ſ. w., daher er ihre Anwendung auf Dinge jenſeit der Erfahrung aufs ſtrengſte verpönt und aus der Verletzung dieſes Geſetzes, mit Recht, allen frühern Dogmatismus erklärt und zugleich umwirft. Die unglaubliche Inkonſequenz, welche Kant hierin begieng, wurde von ſeinen erſten Gegnern bald bemerkt und zu Angriffen benutzt, denen ſeine Philoſophie keinen Widerſtand leiſten konnte. Denn allerdings wenden wir zwar völlig a priori und vor aller Erfahrung das Geſetz der Kauſalität an auf die in unſern Sinnesorganen empfundenen Veränderungen: aber gerade darum iſt daſſelbe ebenſo ſubjektiven Urſprungs, wie dieſe Empfindungen ſelbſt, führt alſo nicht zum Dinge an ſich. Die Wahrheit iſt, daß man auf dem Wege der Vorſtellung nie über die Vorſtellung hinaus kann: ſie iſt ein geſchloſſenes Ganzes und hat in ihren eigenen Mitteln keinen Faden, der zu dem von ihr toto genere verſchiedenen Weſen des Dinges an ſich führt. Wären wir bloß vorſtellende Weſen, ſo wäre der Weg zum Dinge an ſich uns gänzlich abgeſchloſſen. Nur die andere Seite unſeres eigenen Weſens kann uns Aufſchluß geben über die andere Seite des Weſens an ſich der Dinge. Dieſen Weg habe ich eingeſchlagen. Einige Beſchönigung gewinnt Kants von ihm ſelbſt verpönter Schluß auf das Ding an ſich jedoch durch Folgendes. Er ſetzt nicht, wie es die Wahrheit verlangte, einfach und ſchlechthin das Objekt als bedingt durch das Subjekt, und umgekehrt; ſondern nur die Art und Weiſe der Erſcheinung des Objekts als bedingt durch die Erkenntnißformen des Subjekts, welche daher auch a priori zum Bewußtſeyn kommen. Was nun aber, im Gegenſatz hievon, bloß a posteriori erkannt wird, iſt ihm ſchon unmittelbare Wirkung des Dinges an ſich, welches nur im Durchgang durch jene a priori gegebenen Formen zur Erſcheinung wird. Aus dieſer Anſicht iſt es einigermaaßen erklärlich, wie es ihm entgehen konnte, daß ſchon das Objektſeyn überhaupt zur Form der Erſcheinung gehört und durch das Subjektſeyn überhaupt eben ſo wohl bedingt iſt, als die Erſcheinungsweiſe des Objekts durch die Erkenntnißformen des Subjekts, daß alſo, wenn ein Ding an ſich angenommen werden ſoll, es durch-

aus auch nicht Objekt seyn kann, als welches er es jedoch immer voraussetzt, sondern ein solches Ding an sich in einem von der Vorstellung (dem Erkennen und Erkanntwerden) toto genere verschiedenen Gebiet liegen müßte, und es daher auch am wenigsten nach den Gesetzen der Verknüpfung der Objekte untereinander erschlossen werden könnte.

Mit der Nachweisung des Dinges an sich ist es Kanten gerade so gegangen, wie mit der der Apriorität des Kausalitätsgesetzes: Beide Lehren sind richtig, aber ihre Beweisführung falsch: sie gehören also zu den richtigen Konklusionen aus falschen Prämissen. Ich habe Beide beibehalten, jedoch sie auf ganz andere Weise und sicher begründet.

Das Ding an sich habe ich nicht erschlichen noch erschlossen, nach Gesetzen die es ausschließen, indem sie schon seiner Erscheinung angehören; noch bin ich überhaupt auf Umwegen dazu gelangt: vielmehr habe ich es unmittelbar nachgewiesen, da, wo es unmittelbar liegt, im Willen, der sich Jedem als das Ansich seiner eigenen Erscheinung unmittelbar offenbaret.

Und diese unmittelbare Erkenntniß des eigenen Willens ist es auch, aus der im menschlichen Bewußtseyn der Begriff von Freiheit hervorgeht; weil allerdings der Wille als Weltschaffendes, als Ding an sich, frei vom Satz des Grundes und damit von aller Nothwendigkeit, also vollkommen unabhängig, frei, ja allmächtig ist. Doch gilt dies, der Wahrheit nach, nur vom Willen an sich, nicht von seinen Erscheinungen, den Individuen, die schon, eben durch ihn selbst, als seine Erscheinungen in der Zeit, unveränderlich bestimmt sind. Im gemeinen, nicht durch Philosophie geläuterten Bewußtseyn wird aber auch sogleich der Wille mit seiner Erscheinung verwechselt und was nur ihm zukommt, dieser beigelegt: wodurch der Schein der unbedingten Freiheit des Individuums entsteht. Spinoza sagt eben deswegen mit Recht, daß auch der geworfene Stein, wenn er Bewußtseyn hätte, glauben würde freiwillig zu fliegen. Denn allerdings ist das Ansich auch des Steines der alleinige freie Wille, aber, wie in allen seinen Erscheinungen, auch hier, wo er als Stein erscheint, schon völlig bestimmt. Doch von dem Allen ist im Haupttheile dieser Schrift schon zur Genüge geredet.

Kant, indem er diese unmittelbare Entstehung des Begriffs

von Freiheit in jedem menschlichen Bewußtseyn verkennt und übersieht, setzt nun, S. 533; V, 561, den Ursprung jenes Begriffs in eine sehr subtile Spekulation, durch welche nämlich das Unbedingte, auf welches die Vernunft immer ausgehen soll, die Hypostasirung des Begriffs von Freiheit veranlaßt, und auf diese transscendente Idee der Freiheit soll sich allererst auch der praktische Begriff derselben gründen. In der Kritik der praktischen Vernunft, §. 6, und S. 185 der vierten, S. 235 der Rosenkranzischen Ausgabe, leitet er diesen letztern Begriff jedoch wieder anders ab, daraus, daß der kategorische Imperativ ihn voraussetze: zum Behuf dieser Voraussetzung sei sonach jene spekulative Idee nur der erste Ursprung des Begriffs von Freiheit; hier aber erhalte er eigentlich Bedeutung und Anwendung. Beides ist jedoch nicht der Fall. Denn der Wahn einer vollkommenen Freiheit des Individuums in seinen einzelnen Handlungen ist am lebendigsten in der Ueberzeugung des rohesten Menschen, der nie nachgedacht hat, ist also auf keine Spekulation gegründet, wiewohl oft dahin hinübergenommen. Frei davon sind hingegen nur Philosophen und zwar die tiefsten, ebenfalls sind es auch die denkendesten und erleuchtetesten Schriftsteller der Kirche.

Allem Gesagten zufolge ist also der eigentliche Ursprung des Begriffs der Freiheit auf keine Weise wesentlich ein Schluß, weder aus der spekulativen Idee einer unbedingten Ursache, noch daraus, daß ihn der kategorische Imperativ voraussetze; sondern er entspringt unmittelbar aus dem Bewußtseyn, darin sich Jeder selbst, ohne Weiteres, als den *Willen*, d. h. als dasjenige, was als Ding an sich nicht den Satz vom Grunde zur Form hat und das selbst von nichts, von dem vielmehr alles andere abhängt, erkennt, nicht aber zugleich mit philosophischer Kritik und Besonnenheit sich, als schon in die Zeit eingetretene und bestimmte Erscheinung dieses Willens, man könnte sagen Willensakt, von jenem Willen zum Leben selbst unterscheidet, und daher, statt sein ganzes Daseyn als Akt seiner Freiheit zu erkennen, diese vielmehr in seinen einzelnen Handlungen sucht. Hierüber verweise ich auf meine Preisschrift von der Freiheit des Willens.

Hätte nun Kant, wie er hier vorgiebt und auch scheinbar bei früheren Gelegenheiten that, das Ding an sich bloß erschlossen und dazu mit der großen Inkonsequenz eines von ihm selbst

durchaus verpönten Schluſſes; — welch ein ſonderbarer Zufall wäre es dann, daß er hier, wo er zum erſten Mal näher an das Ding an ſich herangeht und es beleuchtet, in ihm ſogleich den Willen erkennt, den freien, in der Welt ſich nur durch zeitliche Erſcheinungen kund gebenden Willen! — Ich nehme daher wirklich an, obwohl es nicht zu beweiſen iſt, daß Kant, ſo oft er vom Ding an ſich redete, in der dunkelſten Tiefe ſeines Geiſtes, immer ſchon den Willen undeutlich dachte. Einen Beleg hiezu giebt, in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, S. XXVII und XXVIII, in der Roſenkranziſchen Ausgabe S. 677 der Supplemente.

Uebrigens iſt es eben dieſe beabſichtigte Auflöſung des vorgeblichen dritten Widerſtreits, welche Kanten Gelegenheit giebt, die tiefſten Gedanken ſeiner ganzen Philoſophie ſehr ſchön auszuſprechen. So im ganzen „ſechsten Abſchnitt der Antinomie der reinen Vernunft"; vor allem aber die Auseinanderſetzung des Gegenſatzes zwiſchen empiriſchem und intelligibelem Charakter, S. 534—550; V, 562—578, welche ich dem Vortrefflichſten beizähle, das je von Menſchen geſagt worden (als ergänzende Erläuterung dieſer Stelle iſt anzuſehen eine ihr parallele in der „Kritik der praktiſchen Vernunft", S. 169—179 der vierten, oder S. 224—231 der Roſenkranziſchen Ausgabe). Es iſt jedoch um ſo mehr zu bedauern, daß ſolches hier nicht am rechten Orte ſteht, ſofern nämlich, als es theils nicht auf dem Wege gefunden iſt, den die Darſtellung angiebt und daher auch anders, als geſchieht, abzuleiten wäre, theils auch nicht den Zweck erfüllt, zu welchem es daſteht, nämlich die Auflöſung der vorgeblichen Antinomie. Es wird von der Erſcheinung auf ihren intelligibeln Grund, das Ding an ſich, geſchloſſen, durch den ſchon genugſam gerügten inkonſequenten Gebrauch der Kategorie der Kauſalität über alle Erſcheinung hinaus. Als dieſes Ding an ſich wird für dieſen Fall des Menſchen Wille (den Kant höchſt unſtatthaft, mit unverzeihlicher Verletzung alles Sprachgebrauchs, Vernunft betitelt) aufgeſtellt, mit Berufung auf ein unbedingtes Sollen, den kategoriſchen Imperativ, der ohne Weiteres poſtulirt wird.

Statt alles dieſen nun wäre das lautere, offene Verfahren geweſen, unmittelbar vom Willen auszugehen, dieſen nachzuweiſen als das ohne alle Vermittelung erkannte Anſich unſerer eigenen

Erscheinung, und dann jene Darstellung des empirischen und intelligibeln Charakters zu geben, darzuthun, wie alle Handlungen, obwohl durch Motive necessitirt, dennoch, sowohl von ihrem Urheber, als vom fremden Beurtheiler, jenem selbst und allein, nothwendig und schlechthin zugeschrieben werden, als lediglich von ihm abhängend, dem sonach Schuld und Verdienst ihnen gemäß zuerkannt werden. — Dieses allein war der gerade Weg zur Erkenntniß Dessen, was nicht Erscheinung ist, folglich auch nicht nach den Gesetzen der Erscheinung gefunden wird, sondern Das ist, was durch die Erscheinung sich offenbart, erkennbar wird, sich objektivirt, der Wille zum Leben. Derselbe hätte sodann, bloß nach Analogie, als das Ansich jeder Erscheinung dargestellt werden müssen. Dann hätte aber freilich nicht (S. 546; V, 574) gesagt werden können, bei der leblosen, ja der thierischen Natur, sei kein Vermögen anders als sinnlich bedingt zu denken; womit in Kants Sprache eigentlich gesagt ist, die Erklärung nach dem Gesetze der Kausalität erschöpfe auch das innerste Wesen jener Erscheinungen, wodurch sodann, sehr inkonsequent, das Ding an sich bei ihnen wegfällt. — Durch die unrechte Stelle und die ihr gemäße umgehende Ableitung, welche die Darstellung des Dinges an sich bei Kant erhalten hat, ist auch der ganze Begriff desselben verfälscht worden. Denn, durch Nachforschung einer unbedingten Ursache gefunden, tritt hier der Wille, oder das Ding an sich, zur Erscheinung in das Verhältniß der Ursache zur Wirkung. Dieses Verhältniß findet aber nur innerhalb der Erscheinung Statt, setzt diese daher schon voraus und kann nicht sie selbst mit dem verbinden, was außer ihr liegt und toto genere von ihr verschieden ist.

Ferner wird der vorgesetzte Zweck, die Auflösung der dritten Antinomie, durch die Entscheidung, daß beide Theile, jeder in einem andern Sinne, Recht haben, gar nicht erreicht. Denn sowohl Thesis als Antithesis reden keineswegs vom Dinge an sich, sondern durchaus von der Erscheinung, der objektiven Welt, der Welt als Vorstellung. Diese und durchaus nichts Anderes ist es, von der die Thesis durch das aufgezeigte Sophisma darthun will, daß sie unbedingte Ursachen enthalte, und diese auch ist es, von der die Antithesis dasselbe, mit Recht, leugnet. Daher ist die ganze zur Rechtfertigung der Thesis hier gegebene

Darstellung von der transscendentalen Freiheit des Willens, sofern er Ding an sich ist, so vortrefflich an sich auch solche ist, hier doch ganz eigentlich eine *μεταβασις εις αλλο γενος*. Denn die dargestellte transscendentale Freiheit des Willens ist keineswegs die unbedingte Kausalität einer Ursache, welche die Thesis behauptet, weil eine Ursache wesentlich Erscheinung seyn muß, nicht ein jenseit aller Erscheinung liegendes toto genere Verschiedenes.

Wenn von Ursach und Wirkung geredet wird, darf das Verhältniß des Willens zu seiner Erscheinung (oder des intelligibeln Charakters zum empirischen) nie herbeigezogen werden, wie hier geschieht: denn es ist vom Kausalverhältniß durchaus verschieden. Inzwischen wird auch hier, in dieser Auflösung der Antinomie, der Wahrheit gemäß gesagt, daß der empirische Charakter des Menschen, wie der jeder andern Ursache in der Natur, unabänderlich bestimmt ist, und demgemäß aus ihm, nach Maaßgabe der äußeren Einwirkungen, die Handlungen nothwendig hervorgehen; daher denn auch, ohngeachtet aller transscendentalen Freiheit (d. i. Unabhängigkeit des Willens an sich von den Gesetzen des Zusammenhangs seiner Erscheinung), kein Mensch das Vermögen hat, eine Reihe von Handlungen von selbst zu beginnen: welches Letztere hingegen von der Thesis behauptet wurde. Also hat auch die Freiheit keine Kausalität: denn frei ist nur der Wille, welcher außerhalb der Natur oder Erscheinung liegt, die eben nur seine Objektivation ist, aber nicht in einem Verhältniß der Kausalität zu ihm steht, als welches Verhältniß erst innerhalb der Erscheinung angetroffen wird, also diese schon voraussetzt, nicht sie selbst einschließen und mit Dem verbinden kann, was ausdrücklich nicht Erscheinung ist. Die Welt selbst ist allein aus dem Willen (da sie eben er selbst ist, sofern er erscheint) zu erklären und nicht durch Kausalität. Aber *in der Welt* ist Kausalität das einzige Princip der Erklärung und geschieht Alles lediglich nach Gesetzen der Natur. Also liegt das Recht ganz auf der Seite der Antithese, welche bei Dem bleibt, wovon die Rede war, und das Princip der Erklärung gebraucht, das davon gilt, daher auch keiner Apologie bedarf; da hingegen die These durch eine Apologie aus der Sache gezogen werden soll, die erstlich zu etwas ganz anderem, als wonach die Frage war, überspringt

und dann ein Princip der Erklärung hinüber nimmt, das daselbst nicht anzuwenden ist.

Der vierte Widerstreit ist, wie schon gesagt, seinem innersten Sinn nach, mit dem dritten tautologisch. In der Auflösung dazu entwickelt Kant noch mehr die Unhaltbarkeit der Thesis: für ihre Wahrheit hingegen und ihr vorgebliches Zusammenbestehen mit der Antithesis bringt er keinen Grund vor, so wie er umgekehrt keinen der Antithese entgegenzustellen vermag. Nur ganz bittweise führt er die Annahme der Thesis ein, nennt sie jedoch selbst (S. 562; V, 590) eine willkürliche Voraussetzung, deren Gegenstand an sich wohl unmöglich seyn möchte, und zeigt bloß ein ganz ohnmächtiges Bestreben, demselben vor der durchgreifenden Macht der Antithese irgendwo ein sicheres Plätzchen zu verschaffen, um nur die Nichtigkeit des ganzen ihm einmal beliebten Vorgebens der nothwendigen Antinomie in der menschlichen Vernunft nicht aufzudecken.

Es folgt das Kapitel vom transscendentalen Ideale, welches uns mit einem Mal in die starre Scholastik des Mittelalters zurückversetzt. Man glaubt den Anselmus von Kanterbury selbst zu hören. Das ens realissimum, der Inbegriff aller Realitäten, der Inhalt aller bejahenden Sätze, tritt auf und zwar mit dem Anspruch ein nothwendiger Gedanke der Vernunft zu seyn! — Ich meinerseits muß gestehen, daß meiner Vernunft ein solcher Gedanke unmöglich ist, und daß ich bei den Worten, die ihn bezeichnen, nichts Bestimmtes zu denken vermag.

Ich zweifle übrigens nicht, daß Kant zu diesem seltsamen und seiner unwürdigen Kapitel bloß durch seine Liebhaberei zur architektonischen Symmetrie genöthigt wurde. Die drei Hauptobjekte der Scholastischen Philosophie (welche man, wie gesagt, im weitern Sinn verstanden, bis auf Kant gehn lassen kann), die Seele, die Welt und Gott sollten aus den drei möglichen Obersätzen von Schlüssen abgeleitet werden; obwohl es offenbar ist, daß sie einzig und allein durch unbedingte Anwendung des Satzes vom Grunde entstanden sind und entstehen können. Nachdem nun die Seele in das kategorische Urtheil gezwängt

worden, das hypothetiſche für die Welt verwendet war, blieb für die dritte Idee nichts übrig, als der disjunktive Oberſatz. Glücklicherweiſe fand ſich in dieſem Sinn eine Vorarbeit, nämlich das ens realissimum der Scholaſtiker, nebſt dem ontologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes, rudimentariſch von Anſelm von Kanterbury aufgeſtellt und dann von Carteſius vervollkommnet. Dieſes wurde von Kanten mit Freuden benutzt, auch wohl mit einiger Reminiſcenz einer frühern lateiniſchen Jugendarbeit. Indeſſen iſt das Opfer, welches Kant ſeiner Liebe zur architektoniſchen Symmetrie durch dieſes Kapitel bringt, überaus groß. Aller Wahrheit zum Trotz wird die, man muß ſagen grotteske Vorſtellung eines Inbegriffs aller möglichen Realitäten zu einem der Vernunft weſentlichen und nothwendigen Gedanken gemacht. Zur Ableitung deſſelben ergreift Kant das falſche Vorgeben, daß unſere Erkenntniß einzelner Dinge durch eine immer weiter gehende Einſchränkung allgemeiner Begriffe, folglich auch eines allerallgemeinſten, der alle Realität in ſich enthielte, entſtehe. Hierin ſteht er eben ſo ſehr mit ſeiner eigenen Lehre, wie mit der Wahrheit in Widerſpruch; da gerade umgekehrt unſere Erkenntniß, vom Einzelnen ausgehend, zum Allgemeinen erweitert wird, und alle allgemeinen Begriffe durch Abſtraktion von realen, einzelnen, anſchaulich erkannten Dingen entſtehen, welche bis zum allerallgemeinſten Begriff fortgeſetzt werden kann, der dann Alles unter ſich, aber faſt nichts in ſich begreift. Kant hat alſo hier das Verfahren unſers Erkenntnißvermögens gerade auf den Kopf geſtellt und könnte deshalb wohl gar beſchuldigt werden, Anlaß gegeben zu haben zu einer in unſern Tagen berühmt gewordenen philoſophiſchen Charlatanerie, welche, ſtatt die Begriffe für aus den Dingen abſtrahirte Gedanken zu erkennen, umgekehrt die Begriffe zum Erſten macht und in den Dingen nur konkrete Begriffe ſieht, auf dieſe Weiſe die verkehrte Welt, als eine philoſophiſche Hanswurſtiade, die natürlich großen Beifall finden mußte, zu Markte bringend. —

Wenn wir auch annehmen, jede Vernunft müſſe, oder wenigſtens könne, auch ohne Offenbarung zum Begriff von Gott gelangen; ſo geſchieht dies doch offenbar allein am Leitfaden der Kauſalität: was ſo einleuchtend iſt, daß es keines Beweiſes bedarf. Daher ſagt auch Chr. Wolf (Cosmologia generalis, praef.

p. 1): Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur. Und vor ihm ſagte ſchon Leibnitz, in Beziehung auf das Kauſalitätsgeſetz: Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu (Théod., §. 44). Und eben ſo in ſeiner Kontroverſe mit Clarke, §. 126: J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu. Hingegen iſt der in dieſem Kapitel ausgeführte Gedanke ſo weit davon entfernt, ein der Vernunft weſentlicher und nothwendiger zu ſeyn, daß er vielmehr zu betrachten iſt als ein rechtes Meiſterſtück von den monſtroſen Erzeugniſſen eines durch wunderliche Umſtände auf die ſeltſamſten Abwege und Verkehrtheiten gerathenen Zeitalters, wie das der Scholaſtik war, das ohne Aehnliches in der Weltgeſchichte daſteht, noch je wiederkehren kann. Dieſe Scholaſtik hat allerdings, als ſie zu ihrer Vollendung gediehen war, den Hauptbeweis für das Daſeyn Gottes aus dem Begriffe des ens realissimum geführt und die andern Beweiſe nur daneben gebraucht, acceſſoriſch: dies iſt aber bloße Lehrmethode und beweiſt nichts über den Urſprung der Theologie im menſchlichen Geiſt. Kant hat hier das Verfahren der Scholaſtik für das der Vernunft genommen, welches ihm überhaupt öfter begegnet iſt. Wenn es wahr wäre, daß, nach weſentlichen Geſetzen der Vernunft, die Idee von Gott aus dem disjunktiven Schluſſe hervorgienge, unter Geſtalt einer Idee vom allerrealſten Weſen; ſo würde doch auch bei den Philoſophen des Alterthums dieſe Idee ſich eingefunden haben: aber vom ens realissimum iſt nirgends eine Spur, bei keinem der alten Philoſophen, obgleich einige derſelben allerdings einen Weltſchöpfer, aber nur als Formgeber der ohne ihn vorhandenen Materie, δημιουργος, lehren, den ſie jedoch einzig und allein nach dem Geſetz der Kauſalität erſchließen. Zwar führt Sextus Empirikus (adv. Math., IX, §. 88) eine Argumentation des Kleanthes an, welche Einige für den ontologiſchen Beweis halten. Dies iſt ſie jedoch nicht, ſondern ein bloßer Schluß aus der Analogie: weil nämlich die Erfahrung lehrt, daß auf Erden ein Weſen immer vorzüglicher, als das andere iſt, und zwar der Menſch,

als das vorzüglichſte, die Reihe ſchließt, er jedoch noch viele Fehler hat; ſo muß es noch vorzüglichere und zuletzt ein allervorzüglichſtes (κρατιστον, αριστον) geben, und dieſes wäre der Gott.

Ueber die nunmehr folgende ausführliche Widerlegung der ſpekulativen Theologie habe ich nur in der Kürze zu bemerken, daß ſie, wie überhaupt die ganze Kritik der drei ſogenannten Ideen der Vernunft, alſo die ganze Dialektik der reinen Vernunft, zwar gewiſſermaaßen das Ziel und der Zweck des ganzen Werkes iſt, dennoch aber dieſer polemiſche Theil nicht eigentlich, wie der vorhergehende doktrinale, d. i. die Aeſthetik und Analytik, ein ganz allgemeines, bleibendes und rein philoſophiſches Intereſſe hat; ſondern mehr ein temporelles und lokales, indem derſelbe in beſonderer Beziehung ſteht zu den Hauptmomenten der bis auf Kant in Europa herrſchenden Philoſophie, deren völliger Umſturz durch dieſe Polemik jedoch Kanten zum unſterblichen Verdienſt gereicht. Er hat aus der Philoſophie den Theismus eliminirt, da in ihr, als einer Wiſſenſchaft, und nicht Glaubenslehre, nur Das eine Stelle finden kann, was entweder empiriſch gegeben, oder durch haltbare Beweiſe feſtgeſtellt iſt. Natürlich iſt hier bloß die wirkliche, ernſtlich verſtandene, auf Wahrheit und nichts Anderes gerichtete Philoſophie gemeint, und keineswegs die Spaaßphiloſophie der Univerſitäten, als in welcher, nach wie vor, die ſpekulative Theologie die Hauptrolle ſpielt; wie denn auch daſelbſt die Seele, als eine bekannte Perſon, nach wie vor, ohne Umſtände auftritt. Denn ſie iſt die mit Gehalten und Honoraren, ja gar noch mit Hofrathstiteln ausgeſtattete Philoſophie, welche, von ihrer Höhe ſtolz herabſehend, Leutchen, wie ich bin, vierzig Jahre hindurch, gar nicht gewahr wird, und den alten Kant, mit ſeinen Kritiken, auch herzlich gern los wäre, um den Leibnitz aus voller Bruſt hoch leben zu laſſen. — Ferner iſt hier zu bemerken, daß, wie Kant zu ſeiner Lehre von der Apriorität des Kauſalitätsbegriffes eingeſtändlich veranlaßt worden iſt durch Humes Skepſis in Hinſicht auf jenen Begriff, vielleicht eben ſo Kants Kritik aller ſpekulativen Theologie ihren Anlaß hat in Humes Kritik aller populären Theologie, welche dieſer dargelegt

hatte in ſeiner ſo leſenswerthen „Natural history of religion“, und den „Dialogues on natural religion“, ja, daß Kant dieſe gewiſſermaaßen ergänzen gewollt. Denn die zuerſt genannte Schrift Humes iſt eigentlich eine Kritik der populären Theologie, deren Erbärmlichkeit ſie zeigen und dagegen auf die rationale oder ſpekulative Theologie, als die ächte, achtungsvoll hinweiſen will. Kant aber deckt nun das Grundloſe dieſer letztern auf, läßt hingegen die populäre unangetaſtet und ſtellt ſie ſogar in veredelter Geſtalt auf, als einen auf moraliſches Gefühl geſtützten Glauben. Dieſen verdrehten ſpäterhin die Philoſophaſter zu Vernunftvernehmungen, Gottesbewußtſeynen, oder intellektuellen Anſchauungen des Ueberſinnlichen, der Gottheit u. dgl. m.; während vielmehr Kant, als er alte, ehrwürdige Irrthümer einriß und die Gefährlichkeit der Sache kannte, nur hatte, durch die Moraltheologie, einſtweilen ein Paar ſchwache Stützen unterſchieben wollen, damit der Einſturz nicht ihn träfe, ſondern er Zeit gewönne, ſich wegzubegeben.

Was nun die Ausführung betrifft, ſo war zur Widerlegung des ontologiſchen Beweiſes des Daſeyns Gottes gar noch keine Vernunftkritik von Nöthen, indem auch ohne Vorausſetzung der Aeſthetik und Analytik es ſehr leicht iſt deutlich zu machen, daß jener ontologiſche Beweis nichts iſt, als ein ſpitzfündiges Spiel mit Begriffen, ohne alle Ueberzeugungskraft. Schon im Organon des Ariſtoteles ſteht ein Kapitel, welches zur Widerlegung des ontotheologiſchen Beweiſes ſo vollkommen hinreicht, als ob es abſichtlich dazu geſchrieben wäre: es iſt das ſiebente Kapitel des zweiten Buches der Analyt. post.: unter Anderm heißt es dort ausdrücklich: *το δε ειναι ουκ ουσια ουδενι*: d. h. existentia nunquam ad essentiam rei pertinet.

Die Widerlegung des kosmologiſchen Beweiſes iſt eine Anwendung der bis dahin vorgetragenen Lehre der Kritik auf einen gegebenen Fall, und nichts dagegen zu erinnern. — Der phyſikotheologiſche Beweis iſt eine bloße Amplifikation des kosmologiſchen, den er vorausſetzt, und findet auch ſeine ausführliche Widerlegung erſt in der Kritik der Urtheilskraft. Meinen Leſer verweiſe ich in dieſer Hinſicht auf die Rubrik „Vergleichende Anatomie“ in meiner Schrift über den Willen in der Natur.

Kant hat es, wie geſagt, bei der Kritik dieſer Beweiſe

bloß mit der spekulativen Theologie zu thun und beschränkt sich auf die Schule. Hätte er hingegen auch das Leben und die populäre Theologie im Auge gehabt, so hätte er zu den drei Beweisen noch einen vierten fügen müssen, der bei dem großen Haufen der eigentlich wirksame ist und in Kants Kunstsprache wohl am passendsten der *teraunologische* zu benennen wäre: es ist der, welcher sich gründet auf das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit, Ohnmacht und Abhängigkeit des Menschen, unendlich überlegenen, unergründlichen und meistens unheildrohenden Naturmächten gegenüber; wozu sich sein natürlicher Hang Alles zu personifiziren gesellt und endlich noch die Hoffnung kommt, durch Bitten und Schmeicheln, auch wohl durch Geschenke, etwas auszurichten. Bei jeder menschlichen Unternehmung ist nämlich etwas, das nicht in unserer Macht steht und nicht in unsere Berechnung fällt: der Wunsch, dieses für sich zu gewinnen, ist der Ursprung der Götter. Primus in orbe Deos fecit timor ist ein altes Wahrwort des Petronius. Diesen Beweis hauptsächlich kritisirt *Hume*, der durchaus als Kants Vorläufer erscheint, in den oben erwähnten Schriften. — Wen nun aber Kant durch seine Kritik der spekulativen Theologie in dauernde Verlegenheit gesetzt hat, das sind die Philosophieprofessoren: von Christlichen Regierungen besoldet dürfen sie den Hauptglaubensartikel nicht im Stich lassen*). Wie helfen sich nun die Herren? — Sie behaupten eben, das Daseyn Gottes verstände sich von selbst. — So! nachdem die alte

*) Kant hat gesagt: „Es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse." (Kritik der reinen Vernunft, S. 747; V, 775.) Hingegen ist folgende Naivetät der Ausspruch eines Philosophieprofessors in unserer Zeit: „Leugnet eine Philosophie die Realität der Grundideen des Christenthums, so ist sie entweder falsch, oder, *wenn auch wahr, doch unbrauchbar* —" scilicet für Philosophieprofessoren. Der verstorbene Professor Bachmann ist es gewesen, welcher, in der Jena'schen Litteraturzeitung vom Juli 1840, Nr. 126, so indiskret die Maxime aller seiner Kollegen ausgeplaudert hat. Inzwischen ist es für die Charakteristik der Universitätsphilosophie bemerkenswerth, wie hier der Wahrheit, wenn sie sich nicht schicken und fügen will, so ohne Umschweife die Thüre gewiesen wird, mit: „Marsch, Wahrheit! wir können dich nicht *brauchen*. Sind wir dir etwas schuldig? Bezahlst du uns? — Also, Marsch!"

Welt, auf Koſten ihres Gewiſſens, Wunder gethan hat, es zu beweiſen, und die neue Welt, auf Koſten ihres Verſtandes, ontologiſche, kosmologiſche und phyſikotheologiſche Beweiſe ins Feld geſtellt hat, — verſteht es ſich bei den Herren von ſelbſt. Und aus dieſem ſich von ſelbſt verſtehenden Gott erklären ſie ſodann die Welt: das iſt ihre Philoſophie.

Bis auf Kant ſtand ein wirkliches Dilemma feſt zwiſchen Materialismus und Theismus, d. h. zwiſchen der Annahme, daß ein blinder Zufall, oder daß eine von außen ordnende Intelligenz nach Zwecken und Begriffen, die Welt zu Stande gebracht hätte, neque dabatur tertium. Daher war Atheismus und Materialismus das Selbe: daher der Zweifel, ob es wohl einen Atheiſten geben könne, d. h. einen Menſchen, der wirklich die ſo überſchwänglich zweckmäßige Anordnung der Natur, zumal der organiſchen, dem blinden Zufall zutrauen könne: man ſehe z. B. Bacon's essays (sermones fideles), essay 16, on Atheism. In der Meinung des großen Haufens und der Engländer, welche in ſolchen Dingen gänzlich zum großen Haufen (mob) gehören, ſteht es noch ſo, ſogar bei ihren berühmteſten Gelehrten: man ſehe nur des R. Owen Ostéologie comparée, von 1855, préface p. 11, 12, wo er noch immer vor dem alten Dilemma ſteht zwiſchen Demokrit und Epikur einerſeits und einer intelligence andererſeits, in welcher la connaissance d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fit son apparition. Von einer Intelligenz muß alle Zweckmäßigkeit ausgegangen ſeyn: daran zu zweifeln iſt ihm noch nicht im Traume eingefallen. Hat er doch in der am 5. Sept. 1853 in der Académie des sciences gehaltenen Vorleſung dieſer hier etwas modificirten préface, mit kindlicher Naivetät geſagt: La téléologie, ou la théologie scientifique (Comptes rendus, Sept. 1853), das iſt ihm unmittelbar Eins! Iſt etwas in der Natur zweckmäßig; nun ſo iſt es ein Werk der Abſicht, der Ueberlegung, der Intelligenz. Nun freilich, was geht ſo einen Engländer und die Académie des sciences die Kritik der Urtheilskraft an, oder gar mein Buch über den Willen in der Natur? So tief ſehen die Herren nicht herab. Dieſe illustres confrères verachten ja die Metaphyſik und die philosophie allemande: — ſie halten ſich an die Rockenphiloſophie. Die Gültigkeit jenes disjunktiven

Oberſatzes, jenes Dilemmas zwiſchen Materialismus und Theismus, beruht aber auf der Annahme, daß die vorliegende Welt die der Dinge an ſich ſei, daß es folglich keine andere Ordnung der Dinge gebe, als die empiriſche. Nachdem aber, durch Kant, die Welt und ihre Ordnung zur bloßen Erſcheinung geworden war, deren Geſetze hauptſächlich auf den Formen unſeres Intellekts beruhen, brauchte das Daſeyn und Weſen der Dinge und der Welt nicht mehr nach Analogie der von uns wahrgenommenen, oder bewirkten Veränderungen in der Welt erklärt zu werden, noch Das, was wir als Mittel und Zweck auffaſſen, auch in Folge einer ſolchen Erkenntniß entſtanden zu ſeyn. Indem alſo Kant, durch ſeine wichtige Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich, dem Theismus ſein Fundament entzog, eröffnete er andererſeits den Weg zu ganz anderartigen und tiefſinnigeren Erklärungen des Daſeyns.

Im Kapitel von den Endabſichten der natürlichen Dialektik der Vernunft wird vorgegeben, die drei transſcendenten Ideen ſeien als regulative Principien für die Fortſchreitung der Kenntniß der Natur von Werth. Aber ſchwerlich kann es Kanten mit dieſer Behauptung Ernſt geweſen ſeyn. Wenigſtens wird ihr Gegentheil, daß nämlich jene Vorausſetzungen für alle Naturforſchung hemmend und ertödtend ſind, jedem Naturkundigen außer Zweifel ſeyn. Um dies an einem Beiſpiel zu erproben, überlege man, ob die Annahme einer Seele, als immaterieller, einfacher, denkender Subſtanz, den Wahrheiten, welche Cabanis ſo ſchön dargelegt hat, oder den Entdeckungen Flourens', Marſhall Halls, und Ch. Bells hätte förderlich, oder im höchſten Grade hinderlich ſeyn müſſen. Ja, Kant ſelbſt ſagt (Prolegomena, §. 44), „daß die Vernunftideen den Maximen der Vernunfterkenntniß der Natur entgegen und hinderlich ſind". —

Es iſt gewiß keines der geringſten Verdienſte Friedrichs des Großen, daß unter ſeiner Regierung Kant ſich entwickeln konnte und die „Kritik der reinen Vernunft" veröffentlichen durfte. Schwerlich würde unter irgend einer andern Regierung ein beſoldeter Profeſſor ſo etwas gewagt haben. Schon dem Nachfolger des großen Königs mußte Kant verſprechen, nicht mehr zu ſchreiben.

Der Kritik des ethischen Theils der Kantischen Philosophie könnte ich mich hier entübrigt erachten, sofern ich eine solche ausführlicher und gründlicher, 22 Jahre später, als die gegenwärtige, geliefert habe, in den „beiden Grundproblemen der Ethik". Indessen kann das aus der ersten Auflage hier Beibehaltene, welches schon der Vollständigkeit wegen nicht wegfallen durfte, als zweckmäßige Prolusion zu jener spätern und viel gründlichern Kritik dienen, auf welche ich demnach, in der Hauptsache, den Leser verweise.

Gemäß der Liebe zur architektonischen Symmetrie mußte die theoretische Vernunft auch einen Pendant haben. Der intellectus practicus der Scholastik, welcher wieder abstammt vom *νους πρακτικος* des Aristoteles (De anima, III, 10, und Polit., VII c. 14: *ὁ μεν γαρ πρακτικος εστι λογος, ὁ δε θεωρητικος*), giebt das Wort an die Hand. Jedoch wird hier etwas ganz Anderes damit bezeichnet, nicht wie dort die auf Technik gerichtete Vernunft; sondern hier tritt die praktische Vernunft auf als Quell und Ursprung der unleugbaren ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns, so wie auch aller Tugend, alles Edelmuths und jedes erreichbaren Grades von Heiligkeit. Dieses Alles demnach käme aus bloßer Vernunft und erforderte nichts, als diese. Vernünftig handeln und tugendhaft, edel, heilig handeln wäre Eines und dasselbe: und eigennützig, boshaft, lasterhaft handeln wäre bloß unvernünftig handeln. Inzwischen haben alle Zeiten, alle Völker, alle Sprachen beides immer sehr unterschieden und gänzlich für zweierlei gehalten, wie auch noch bis auf den heutigen Tag alle Die thun, welche von der Sprache der neuern Schule nichts wissen, d. h. die ganze Welt mit Ausnahme eines kleinen Häufchens Deutscher Gelehrten: jene alle verstehen unter einem tugendhaften Wandel und einem vernünftigen Lebenslauf durchaus zwei ganz verschiedene Dinge. Daß der erhabene Urheber der Christlichen Religion, dessen Lebenslauf uns als das Vorbild aller Tugend aufgestellt wird, der allervernünftigste Mensch gewesen wäre, würde man eine sehr unwürdige, wohl gar eine blasphemirende Redensart nennen, und fast eben so auch, wenn gesagt würde, daß seine Vorschriften nur die beste Anweisung zu einem ganz vernünftigen Leben enthielten. Ferner daß, wer diesen Vorschriften gemäß, statt an sich und

seine eigenen zukünftigen Bedürfnisse zum voraus zu denken, allemal nur dem größern gegenwärtigen Mangel Anderer abhilft, ohne weitere Rücksicht; ja, seine ganze Habe den Armen schenkt, um dann, aller Hülfsmittel entblößt, hinzugehen, die Tugend, welche er selbst geübt, auch Anderen zu predigen; dies verehrt Jeder mit Recht: wer aber wagt es als den Gipfel der Vernünftigkeit zu preisen? Und endlich, wer lobt es als eine überaus vernünftige That, daß Arnold von Winkelried, mit überschwänglichem Edelmuth, die feindlichen Speere zusammenfaßte, gegen seinen eigenen Leib, um seinen Landsleuten Sieg und Rettung zu verschaffen? — Hingegen, wenn wir einen Menschen sehen, der von Jugend an, mit seltener Ueberlegung darauf bedacht ist, sich die Mittel zu einem sorgenfreien Auskommen, zur Unterhaltung von Weib und Kindern, zu einem guten Namen bei den Leuten, zu äußerer Ehre und Auszeichnung zu verschaffen, und dabei sich nicht durch den Reiz gegenwärtiger Genüsse, oder den Kitzel dem Uebermuth der Mächtigen zu trotzen, oder den Wunsch erlittene Beleidigungen oder unverdiente Demüthigung zu rächen, oder die Anziehungskraft unnützer ästhetischer oder philosophischer Geistesbeschäftigung und Reisen nach sehenswerthen Ländern, — der sich durch alles Dieses und dem Aehnliches nicht irre machen, noch verleiten läßt, jemals sein Ziel aus den Augen zu verlieren; sondern mit großer Konsequenz einzig darauf hinarbeitet: wer wagt es zu leugnen, daß ein solcher Philister ganz außerordentlich vernünftig sei? sogar auch dann noch, wenn er sich einige nicht lobenswerthe, aber gefahrlose Mittel erlaubt hätte. Ja, noch mehr: wenn ein Böswicht mit überlegter Verschmitztheit, nach einem wohldurchdachten Plane, sich zu Reichthümern, zu Ehren, ja zu Thronen und Kronen verhilft, dann mit der feinsten Arglist benachbarte Staaten umstrickt, sie einzeln überwältigt und nun zum Welteroberer wird, dabei sich nicht irre machen läßt durch irgend eine Rücksicht auf Recht, oder Menschlichkeit, sondern mit scharfer Konsequenz Alles zertritt und zermalmt, was seinem Plane entgegensteht, ohne Mitleid Millionen in Unglück jeder Art, Millionen in Blut und Tod stürzt, jedoch seine Anhänger und Helfer königlich belohnt und jederzeit schützt, nichts jemals vergessend, und dann so sein Ziel erreicht:

wer sieht nicht ein, daß ein solcher überaus vernünftig zu Werk gehen mußte, daß, wie zum Entwurf der Pläne ein gewaltiger Verstand, so zu ihrer Ausführung vollkommene Herrschaft der Vernunft, ja recht eigentlich praktische Vernunft erfordert war? — Oder sind etwan auch die Vorschriften, welche der kluge und konsequente, überlegte und weitsehende Machiavelli dem Fürsten giebt, unvernünftig?*)

Wie Bosheit mit Vernunft sehr gut beisammen besteht, ja erst in dieser Vereinigung recht furchtbar ist; so findet sich umgekehrt auch bisweilen Edelmuth verbunden mit Unvernunft. Dahin kann man die That des Koriolanus rechnen, der, nachdem er Jahrelang alle seine Kraft aufgewendet hatte, um sich Rache an den Römern zu verschaffen, jetzt, nachdem die Zeit endlich gekommen ist, sich durch das Flehen des Senats und das Weinen seiner Mutter und Gattin erweichen läßt, die so lange und so mühsam vorbereitete Rache aufgiebt, ja sogar, indem er dadurch den gerechten Zorn der Volsker auf sich ladet, für jene Römer stirbt, deren Undankbarkeit er kennt und mit so großer Anstrengung strafen gewollt hat. — Endlich, der Vollständigkeit wegen sei es erwähnt, kann Vernunft sehr wohl mit Unverstand sich vereinigen. Dies ist der Fall, wann eine dumme Maxime gewählt, aber mit Konsequenz durchgeführt wird. Ein Beispiel der Art gab die Prinzessin Isabella, Tochter Philipp's II., welche gelobte, so lange Ostende nicht erobert worden, kein reines Hemd anzuziehen, und Wort hielt, drei Jahre hindurch. Ueberhaupt gehören alle Gelübde hieher, deren Ursprung Mangel an

*) Beiläufig: Machiavells Problem war die Auflösung der Frage, wie sich der Fürst unbedingt auf dem Thron erhalten könne, trotz inneren und äußeren Feinden. Sein Problem war also keineswegs das ethische, ob ein Fürst als Mensch dergleichen wollen solle, oder nicht; sondern rein das politische, wie er, wenn er es will, es ausführen könne. Hiezu nun giebt er die Auflösung, wie man eine Anweisung zum Schachspielen schreibt, bei der es doch thöricht wäre, die Beantwortung der Frage zu vermissen, ob es moralisch räthlich sei, überhaupt Schach zu spielen. Dem Machiavell die Immoralität seiner Schrift vorwerfen, ist eben so angebracht, als es wäre, einem Fechtmeister vorzuwerfen, daß er nicht seinen Unterricht mit einer moralischen Vorlesung gegen Mord und Todschlag eröffnet.

Einſicht gemäß dem Geſetz der Kauſalität, d. h. Unverſtand iſt; nichts deſto weniger iſt es vernünftig, ſie zu erfüllen, wenn man einmal von ſo beſchränktem Verſtande iſt, ſie zu geloben.

Dem Angeführten entſprechend ſehen wir auch die noch dicht vor Kant auftretenden Schriftſteller das Gewiſſen, als den Sitz der moraliſchen Regungen, mit der Vernunft in Gegenſatz ſtellen: ſo Rouſſeau im vierten Buch des Emile: La raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais; und etwas weiterhin: il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison même. Noch weiter: Mes sentimens naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma raison rapportait tout à moi. — — — On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner? — In den Rêveries du promeneur, prom. 4ème, ſagt er: Dans toutes les questions de morale difficiles je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la conscience, plutôt que par les lumières de la raison. — Ja, ſchon Ariſtoteles ſagt ausdrücklich (Eth. magna, I, 5), daß die Tugenden ihren Sitz im *αλογῳ μοριῳ της ψυχης* (in parte irrationali animi) haben und nicht im *λογον εχοντι* (in parte rationali). Dieſem gemäß ſagt Stobäos (Ecl., II, c. 7), von den Peripatetikern redend: *Την ηθικην αρετην ὑπολαμβανουσι περι το αλογον μερος γιγνεσθαι της ψυχης, επειδη διμερη προς την παρουσαν θεωριαν ὑπεθεντο την ψυχην, το μεν λογικον εχουσαν, το δ' αλογον. Και περι μεν το λογικον την καλοκαγαθιαν γιγνεσθαι, και την φρονησιν, και την αγχινοιαν, και σοφιαν, και ευμαθειαν, και μνημην, και τας ὁμοιους· περι δε το αλογον, σωφροσυνην, και δικαιοσυνην, και ανδρειαν, και τας αλλας τας ηθικας καλουμενας αρετας.* (Ethicam virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem, ad hanc disquisitionem, animam ponant, ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam, justitiam, fortitudinem, et reliquas virtutes, quas ethicas vocant.) Und Cicero ſetzt (De nat. Deor., III,

c. 26—31) weitläuftig auseinander, daß Vernunft das nothwendige Mittel und Werkzeug zu allen Verbrechen iſt.

Für das Vermögen der Begriffe habe ich die Vernunft erklärt. Dieſe ganz eigene Klaſſe allgemeiner, nicht anſchaulicher, nur durch Worte ſymboliſirter und fixirter Vorſtellungen iſt es, die den Menſchen vom Thiere unterſcheidet und ihm die Herrſchaft auf Erden giebt. Wenn das Thier der Sklave der Gegenwart iſt, keine andere, als unmittelbar ſinnliche Motive kennt und daher, wenn ſie ſich ihm darbieten, ſo nothwendig von ihnen gezogen oder abgeſtoßen wird, wie das Eiſen vom Magnet; ſo iſt dagegen im Menſchen durch die Gabe der Vernunft die Beſonnenheit aufgegangen. Dieſe läßt ihn, rückwärts und vorwärts blickend, ſein Leben und den Lauf der Welt leicht im Ganzen überſehen, macht ihn unabhängig von der Gegenwart, läßt ihn überlegt, planmäßig und mit Bedacht zu Werke gehen, zum Böſen wie zum Guten. Aber was er thut, thut er mit vollkommnem Selbſtbewußtſeyn: er weiß genau, wie ſein Wille ſich entſcheidet, was er jedesmal erwählt und welche andere Wahl, der Sache nach, möglich war, und aus dieſem ſelbſtbewußten Wollen lernt er ſich ſelbſt kennen und ſpiegelt ſich an ſeinen Thaten. In allen dieſen Beziehungen auf das Handeln des Menſchen iſt die Vernunft praktiſch zu nennen: theoretiſch iſt ſie nur, ſofern die Gegenſtände, mit denen ſie ſich beſchäftigt, auf das Handeln des Denkenden keine Beziehung, ſondern lediglich ein theoretiſches Intereſſe haben, deſſen ſehr wenige Menſchen fähig ſind. Was in dieſem Sinne praktiſche Vernunft heißt, wird ſo ziemlich durch das Lateiniſche Wort prudentia, welches, nach Cicero (De nat. Deor., II, 22), das zuſammengezogene providentia iſt, bezeichnet; da hingegen ratio, wenn von einer Geiſteskraft gebraucht, meiſtens die eigentliche theoretiſche Vernunft bedeutet, wiewohl die Alten den Unterſchied nicht ſtrenge beobachten. — In faſt allen Menſchen hat die Vernunft eine beinahe ausſchließlich praktiſche Richtung: wird nun aber auch dieſe verlaſſen, verliert das Denken die Herrſchaft über das Handeln, wo es dann heißt: scio meliora, proboque, deteriora sequor, oder „le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises“, läßt alſo der Menſch ſein Handeln nicht durch ſein Denken geleitet werden, ſondern durch den Eindruck der

Gegenwart, faſt nach Weiſe des Thieres, ſo nennt man ihn *unvernünftig* (ohne dadurch ihm moraliſche Schlechtigkeit vorzuwerfen), obwohl es ihm eigentlich nicht an Vernunft, ſondern an Anwendung derſelben auf ſein Handeln fehlt, und man gewiſſermaaßen ſagen könnte, ſeine Vernunft ſei lediglich theoretiſch, aber nicht praktiſch. Er kann dabei ein recht guter Menſch ſeyn, wie Mancher, der keinen Unglücklichen ſehen kann, ohne ihm zu helfen, ſelbſt mit Aufopferungen, hingegen ſeine Schulden unbezahlt läßt. Der Ausübung großer Verbrechen iſt ein ſolcher unvernünftiger Charakter gar nicht fähig, weil die dabei immer nöthige Planmäßigkeit, Verſtellung und Selbſtbeherrſchung ihm unmöglich iſt. Zu einem ſehr hohen Grade von Tugend wird er es jedoch auch ſchwerlich bringen: denn, wenn er auch von Natur noch ſo ſehr zum Guten geneigt iſt; ſo können doch die einzelnen laſterhaften und boshaften Aufwallungen, denen jeder Menſch unterworfen iſt, nicht ausbleiben und müſſen, wo nicht Vernunft ſich praktiſch erzeigend, ihnen unveränderliche Maximen und feſte Vorſätze entgegenhält, zu Thaten werden.

Als *praktiſch* zeigt ſich endlich die *Vernunft* ganz eigentlich in den recht vernünftigen Charakteren, die man deswegen im gemeinen Leben praktiſche Philoſophen nennt, und die ſich auszeichnen durch einen ungemeinen Gleichmuth bei unangenehmen, wie bei erfreulichen Vorfällen, gleichmäßige Stimmung und feſtes Beharren bei gefaßten Entſchlüſſen. In der That iſt es das Vorwalten der Vernunft in ihnen, d. h. das mehr abſtrakte, als intuitive Erkennen und daher das Ueberſchauen des Lebens, mittelſt der Begriffe, im Allgemeinen, Ganzen und Großen, welches ſie ein für alle Mal bekannt gemacht hat mit der Täuſchung des momentanen Eindrucks, mit dem Unbeſtand aller Dinge, der Kürze des Lebens, der Leerheit der Genüſſe, dem Wechſel des Glücks und den großen und kleinen Tücken des Zufalls. Nichts kommt ihnen daher unerwartet, und was ſie in abstracto wiſſen, überraſcht ſie nicht und bringt ſie nicht aus der Faſſung, wann es nun in der Wirklichkeit und im Einzelnen ihnen entgegentritt, wie dieſes der Fall iſt bei den nicht ſo vernünftigen Charakteren, auf welche die Gegenwart, das Anſchauliche, das Wirkliche ſolche Gewalt ausübt, daß die kalten, farbloſen Begriffe ganz in den Hintergrund des Bewußtſeyns treten und ſie, Vorſätze und Ma-

ximen vergessend, den Affekten und Leidenschaften jeder Art preisgegeben sind. Ich habe bereits am Ende des ersten Buches auseinandergesetzt, daß, meiner Ansicht nach, die Stoische Ethik ursprünglich nichts, als eine Anweisung zu einem eigentlich vernünftigen Leben, in diesem Sinne, war. Ein solches preiset auch Horatius wiederholentlich an sehr vielen Stellen. Dahin gehört auch sein Nil admirari und dahin ebenfalls das Delphische *Μηδεν αγαν*. Nil admirari mit „Nichts bewundern" zu übersetzen ist ganz falsch. Dieser Horazische Ausspruch geht nicht sowohl auf das Theoretische, als auf das Praktische, und will eigentlich sagen: „Schätze keinen Gegenstand unbedingt, vergaffe dich in nichts, glaube nicht, daß der Besitz irgend einer Sache Glückseligkeit verleihen könne: jede unsägliche Begierde auf einen Gegenstand ist nur eine neckende Chimäre, die man eben so gut, aber viel leichter, durch verdeutlichte Erkenntniß, als durch errungenen Besitz, los werden kann." In diesem Sinne gebraucht das admirari auch Cicero, De divinatione, II, 2. Was Horaz meint, ist also die *αθαμβια* und *ακαταπληξις*, auch *αθαυμασια*, welche schon Demokritos als das höchste Gut pries (siehe Clem. Alex. Strom., II, 21, und vgl. Strabo, I, S. 98 und 105). — Von Tugend und Laster ist bei solcher Vernünftigkeit des Wandels eigentlich nicht die Rede, aber dieser praktische Gebrauch der Vernunft macht das eigentliche Vorrecht, welches der Mensch vor dem Thiere hat, geltend, und allein in dieser Rücksicht hat es einen Sinn und ist zulässig von einer Würde des Menschen zu reden.

In allen dargestellten und in allen erdenklichen Fällen läuft der Unterschied zwischen vernünftigem und unvernünftigem Handeln darauf zurück, ob die Motive abstrakte Begriffe, oder anschauliche Vorstellungen sind. Daher eben stimmt die Erklärung, welche ich von der Vernunft gegeben, genau mit dem Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker zusammen, welchen selbst man doch wohl nicht für etwas Zufälliges oder Beliebiges halten wird, sondern einsehen, daß er eben hervorgegangen ist aus dem jedem Menschen bewußten Unterschiede der verschiedenen Geistesvermögen, welchem Bewußtseyn gemäß er redet, aber freilich es nicht zur Deutlichkeit abstrakter Definition erhebt. Unsere Vorfahren haben nicht die Worte, ohne ihnen einen bestimmten Sinn beizulegen,

gemacht, etwan damit sie bereit lägen für Philosophen, die nach Jahrhunderten kommen und bestimmen möchten, was dabei zu denken seyn sollte; sondern sie bezeichneten damit ganz bestimmte Begriffe. Die Worte sind also nicht mehr herrenlos, und ihnen einen ganz andern Sinn unterlegen, als den sie bisher gehabt, heißt sie mißbrauchen, heißt eine Licenz einführen, nach der Jeder jedes Wort in beliebigem Sinn gebrauchen könnte, wodurch gränzenlose Verwirrung entstehen müßte. Schon Locke hat ausführlich dargethan, daß die meisten Uneinigkeiten in der Philosophie vom falschen Gebrauch der Worte kommen. Man werfe, der Erläuterung halber, nur einen Blick auf den schändlichen Mißbrauch, den heut zu Tage gedankenarme Philosophaster mit den Worten Substanz, Bewußtseyn, Wahrheit u. a. m. treiben. Auch die Aeußerungen und Erklärungen aller Philosophen, aus allen Zeiten, mit Ausnahme der neuesten, über die Vernunft, stimmen nicht weniger, als die unter allen Völkern herrschenden Begriffe von jenem Vorrecht des Menschen, mit meiner Erklärung davon überein. Man sehe was Platon, im vierten Buche der Republik und an unzähligen zerstreuten Stellen, das *λογιμον* oder *λογιστικον της ψυχης* nennt, was Cicero sagt, De nat. Deor., III, 26—31, was Leibnitz, Locke in den im ersten Buch bereits angeführten Stellen hierüber sagen. Es würde hier der Anführungen gar kein Ende seyn, wenn man zeigen wollte, wie alle Philosophen vor Kant von der Vernunft im Ganzen in meinem Sinn geredet haben, wenn sie gleich nicht mit vollkommner Bestimmtheit und Deutlichkeit das Wesen derselben, durch dessen Zurückführung auf einen Punkt, zu erklären wußten. Was man kurz vor Kants Auftreten unter Vernunft verstand, zeigen im Ganzen zwei Abhandlungen von Sulzer, im ersten Bande seiner vermischten philosophischen Schriften: die eine, „Zergliederung des Begriffes der Vernunft", die andere, „Ueber den gegenseitigen Einfluß von Vernunft und Sprache". Wenn man dagegen liest, wie in der neuesten Zeit, durch den Einfluß des Kantischen Fehlers, der sich nachher lawinenartig vergrößert hat, von der Vernunft geredet wird; so ist man genöthigt anzunehmen, daß sämmtliche Weisen des Alterthums, wie auch alle Philosophen vor Kant, ganz und gar keine Vernunft gehabt haben: denn die jetzt entdeckten unmittelbaren Wahrnehmungen, Anschauungen, Verneh-

mungen, Ahndungen der Vernunft ſind ihnen ſo fremd geblieben, wie uns der ſechste Sinn der Fledermäuſe iſt. Was übrigens mich betrifft, ſo muß ich bekennen, daß ich ebenfalls jene das Ueberſinnliche, das Abſolutum, nebſt langen Geſchichten, die ſich mit demſelben zutragen, unmittelbar wahrnehmende, oder auch vernehmende, oder intellektual anſchauende Vernunft mir, in meiner Beſchränktheit, nicht anders faßlich und vorſtellig machen kann, als gerade ſo, wie den ſechsten Sinn der Fledermäuſe. Das aber muß man der Erfindung, oder Entdeckung, einer ſolchen Alles was beliebt ſogleich unmittelbar wahrnehmenden Vernunft nachrühmen, daß ſie ein unvergleichliches expédient iſt, um allen Kanten mit ihren Vernunftkritiken zum Trotz ſich und ſeine fixirten Favoritideen auf die leichteſte Weiſe von der Welt aus der Affäre zu ziehen. Die Erfindung und die Aufnahme, welche ſie gefunden, macht dem Zeitalter Ehre.

Wenn gleich alſo das Weſentliche der Vernunft (*το λογιμον, ἡ φρονησις*, ratio, raison, reason) von allen Philoſophen aller Zeiten im Ganzen und Allgemeinen richtig erkannt, obwohl nicht ſcharf genug beſtimmt, noch auf einen Punkt zurückgeführt wurde; ſo iſt hingegen was der Verſtand (*νους*, *διανοια*, intellectus, esprit, intellect, understanding) ſei, ihnen nicht ſo deutlich geworden; daher ſie ihn oft mit der Vernunft vermiſchen und eben dadurch auch zu keiner ganz vollkommnen, reinen und einfachen Erklärung des Weſens dieſer gelangen. Bei den Chriſtlichen Philoſophen erhielt nun der Begriff der Vernunft noch eine ganz fremdartige Nebenbedeutung, durch den Gegenſatz zur Offenbarung, und hievon ausgehend behaupten dann Viele, mit Recht, daß die Erkenntniß der Verpflichtung zur Tugend auch aus bloßer Vernunft, d. h. auch ohne Offenbarung, möglich ſei. Sogar auf Kants Darſtellung und Wortgebrauch hat dieſe Rückſicht gewiß Einfluß gehabt. Allein jener Gegenſatz iſt eigentlich von poſitiver, hiſtoriſcher Bedeutung und daher ein der Philoſophie fremdes Element, von welchem ſie frei gehalten werden muß.

Man hätte erwarten dürfen, daß Kant in ſeinen Kritiken der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft ausgegangen ſeyn würde von einer Darſtellung des Weſens der Vernunft überhaupt, und, nachdem er ſo das Genus beſtimmt hätte, zur Er-

klärung der beiden Species geschritten wäre, nachweisend, wie die eine und selbe Vernunft sich auf zwei so verschiedene Weisen äußert und doch, durch Beibehaltung des Hauptcharakters, sich als die selbe beurkundet. Allein von dem allen findet sich nichts. Wie ungenügend, schwankend und disharmonirend die Erklärungen sind, die er in der Kritik der reinen Vernunft von dem Vermögen, welches er kritisirt, hin und wieder beiläufig giebt, habe ich bereits nachgewiesen. Die praktische Vernunft findet sich schon in der Kritik der reinen Vernunft unangemeldet ein und steht nachher in der ihr eigens gewidmeten Kritik, als ausgemachte Sache da, ohne weitere Rechenschaft und ohne daß der mit Füßen getretene Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker, oder die Begriffsbestimmungen der größten früheren Philosophen ihre Stimmen erheben dürfen. Im Ganzen kann man aus den einzelnen Stellen abnehmen, daß Kants Meinung dahin geht: das Erkennen von Principien a priori sei wesentlicher Charakter der Vernunft: da nun die Erkenntniß der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns nicht empirischen Ursprungs ist; so ist auch sie ein principium a priori und stammt demnach aus der Vernunft, die dann insofern praktisch ist. — Ueber die Unrichtigkeit jener Erklärung der Vernunft habe ich schon genugsam geredet. Aber auch hievon abgesehen, wie oberflächlich und ungründlich ist es, hier das einzige Merkmal der Unabhängigkeit von der Erfahrung zu benutzen, um die heterogensten Dinge zu vereinigen, ihren übrigen, grundwesentlichen, unermeßlichen Abstand dabei übersehend. Denn auch angenommen, wiewohl nicht zugestanden, die Erkenntniß der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns entspringe aus einem in uns liegenden Imperativ, einem unbedingten Soll; wie grundverschieden wäre doch ein solches von jenen allgemeinen Formen der Erkenntniß, welche er in der Kritik der reinen Vernunft als a priori uns bewußt nachweist, vermöge welches Bewußtseyns wir ein unbedingtes Muß zum voraus aussprechen können, gültig für alle uns mögliche Erfahrung. Der Unterschied aber zwischen diesem Muß, dieser schon im Subjekt bestimmten nothwendigen Form alles Objekts, und jenem Soll der Moralität, ist so himmelweit und so augenfällig, daß man das Zusammentreffen beider im Merkmal der nichtempirischen Erkenntnißart wohl als ein witziges Gleichniß, nicht aber als eine philoso-

phische Berechtigung zur Identifizirung des Ursprungs beider geltend machen kann.

Uebrigens ist die Geburtsstätte dieses Kindes der praktischen Vernunft, des absoluten Solls oder kategorischen Imperativs, nicht in der Kritik der praktischen, sondern schon in der der reinen Vernunft, S. 802; V, 830. Die Geburt ist gewaltsam und gelingt nur mittelst der Geburtszange eines Daher, welches keck und kühn, ja man möchte sagen unverschämt, sich zwischen zwei einander wildfremde und keinen Zusammenhang habende Sätze stellt, um sie als Grund und Folge zu verbinden. Nämlich, daß nicht bloß anschauliche, sondern auch abstrakte Motive uns bestimmen, ist der Satz, von dem Kant ausgeht, ihn folgendermaaßen ausdrückend: „Nicht bloß was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar affizirt, bestimmt die menschliche Willkür; sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Diese Ueberlegungen von dem, was in Hinsicht unsers ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich, ist, beruhen auf der Vernunft." (Vollkommen richtig: spräche er nur immer so vernünftig von der Vernunft!) „Diese giebt daher! auch Gesetze, welche Imperativen, d. i. objektive Gesetze der Freiheit sind und sagen was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht." —! So, ohne weitere Beglaubigung, springt der kategorische Imperativ in die Welt, um daselbst das Regiment zu führen mit seinem unbedingten Soll, — einem Scepter aus hölzernem Eisen. Denn im Begriff Sollen liegt durchaus und wesentlich die Rücksicht auf angedrohte Strafe, oder versprochene Belohnung, als nothwendige Bedingung, und ist nicht von ihm zu trennen, ohne ihn selbst aufzuheben und ihm alle Bedeutung zu nehmen: daher ist ein unbedingtes Soll eine contradictio in adjecto. Dieser Fehler mußte gerügt werden, so nahe er übrigens mit Kants großem Verdienst um die Ethik verwandt ist, welches eben darin besteht, daß er die Ethik von allen Principien der Erfahrungswelt, namentlich von aller direkten oder indirekten Glückseligkeitslehre frei gemacht und ganz eigentlich gezeigt hat, daß das Reich der Tugend nicht von dieser Welt sei. Dieses Verdienst ist um so größer, als schon alle alten Philosophen, mit Ausnahme des

einzigen Platon, nämlich Peripatetiker, Stoiker, Epikureer, durch ſehr verſchiedene Kunſtgriffe, Tugend und Glückſäligkeit bald nach dem Satz vom Grunde von einander abhängig machen, bald nach dem Satz vom Widerſpruch identifiziren wollten. Nicht minder trifft derſelbe Vorwurf alle Philoſophen der neuern Zeit, bis auf Kant. Sein Verdienſt hierin iſt daher ſehr groß: jedoch fordert die Gerechtigkeit auch hiebei zu erinnern, daß theils ſeine Darſtellung und Ausführung der Tendenz und dem Geiſt ſeiner Ethik oft nicht entſpricht, wie wir ſogleich ſehen werden, theils auch, daß er, ſelbſt ſo, nicht der allererſte iſt, der die Tugend von allen Glückſäligkeitsprincipien gereinigt hat. Denn ſchon Platon, beſonders in der Republik, deren Haupttendenz eben dieſes iſt, lehrt ausdrücklich, daß die Tugend allein ihrer ſelbſt wegen zu wählen ſei, auch wenn Unglück und Schande unausbleiblich mit ihr verknüpft wäre. Noch mehr aber predigt das Chriſtenthum eine völlig uneigennützige Tugend, welche auch nicht wegen des Lohns in einem Leben nach dem Tode, ſondern ganz unentgeltlich, aus Liebe zu Gott, geübt wird, ſofern die Werke nicht rechtfertigen, ſondern allein der Glaube, welchen, gleichſam als ſein bloßes Symptom, die Tugend begleitet und daher ganz unentgeltlich und von ſelbſt eintritt. Man leſe Luther, De libertate Christiana. Ich will gar nicht die Inder in Rechnung bringen, in deren heiligen Büchern überall das Hoffen eines Lohnes ſeiner Werke als der Weg der Finſterniß geſchildert wird, der nie zur Säligkeit führen kann. So rein finden wir Kants Tugendlehre doch nicht: oder vielmehr die Darſtellung iſt hinter dem Geiſte weit zurückgeblieben, ja, in Inkonſequenz verfallen. In ſeinem nachher abgehandelten *höchſten* Gut finden wir die Tugend mit der Glückſäligkeit vermählt. Das urſprünglich ſo unbedingte Soll poſtulirt ſich hinterdrein doch eine Bedingung, eigentlich um den innern Widerſpruch los zu werden, mit welchem behaftet es nicht leben kann. Die Glückſäligkeit im höchſten Gut ſoll nun zwar nicht eigentlich das Motiv zur Tugend ſeyn: dennoch ſteht ſie da, wie ein geheimer Artikel, deſſen Anweſenheit alles Uebrige zu einem bloßen Scheinvertrage macht: ſie iſt nicht eigentlich der Lohn der Tugend, aber doch eine freiwillige Gabe, zu der die Tugend, nach ausgeſtandener Arbeit, verſtohlen die Hand offen hält. Man überzeuge ſich hievon

durch die „Kritik der praktiſchen Vernunft“ (S. 223—266 der vierten, oder S. 264—295 der Roſenkranziſchen Ausgabe). Die ſelbe Tendenz hat auch ſeine ganze Moraltheologie: durch dieſe vernichtet eben deshalb eigentlich die Moral ſich ſelbſt. Denn, ich wiederhole es, alle Tugend, die irgendwie eines Lohnes wegen geübt wird, beruht auf einem klugen, methodiſchen, weitſehenden Egoismus.

Der Inhalt des abſoluten Solls, das Grundgeſetz der praktiſchen Vernunft, iſt nun das Gerühmte: „Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könnte.“ — Dieſes Princip giebt Dem, welcher ein Regulativ für ſeinen eigenen Willen verlangt, die Aufgabe gar eines für den Willen Aller zu ſuchen. — Dann frägt ſich, wie ein ſolches zu finden ſei. Offenbar ſoll ich, um die Regel meines Verhaltens aufzufinden, nicht mich allein berückſichtigen, ſondern die Geſammtheit aller Individuen. Alsdann wird, ſtatt meines eigenen Wohlſeyns, das Wohlſeyn Aller, ohne Unterſchied, mein Zweck. Derſelbe bleibt aber noch immer Wohlſeyn. Ich finde ſodann, daß Alle ſich nur ſo gleich wohl befinden können, wenn Jeder ſeinem Egoismus den fremden zur Schranke ſetzt. Hieraus folgt freilich, daß ich Niemanden beeinträchtigen ſoll, weil, indem dies Princip als allgemein angenommen wird, auch ich nicht beeinträchtigt werde, welches aber der alleinige Grund iſt, weshalb ich, ein Moralprincip noch nicht beſitzend, ſondern erſt ſuchend, dieſes zum allgemeinen Geſetz wünſchen kann. Aber offenbar bleibt, auf dieſe Weiſe, Wunſch nach Wohlſeyn, d. h. Egoismus, die Quelle dieſes ethiſchen Princips. Als Baſis der Staatslehre wäre es vortrefflich, als Baſis der Ethik taugt es nicht. Denn zu der in jenem Moralprincip aufgegebenen Feſtſetzung eines Regulativs für den Willen Aller, bedarf, der es ſucht, nothwendig ſelbſt wieder eines Regulativs, ſonſt wäre ihm ja Alles gleichgültig. Dies Regulativ aber kann nur der eigene Egoismus ſeyn, da nur auf dieſen das Verhalten Anderer einfließt, und daher nur mittelſt deſſelben und in Rückſicht auf ihn, Jener einen Willen in Betreff des Handelns Anderer haben kann und es ihm nicht gleichgültig iſt. Sehr naiv giebt Kant dieſes ſelbſt zu erkennen, S. 123 der „Kritik der praktiſchen Vernunft“ (Roſenkranziſche Ausgabe, S. 192), wo er

das Aufsuchen der Maxime für den Willen also ausführt: „Wenn Jeder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin willigen?" — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre das Regulativ der nachgefragten Einwilligung. Eben so in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", S. 56 der dritten, S. 50 der Rosenkranzischen Ausgabe: „Ein Wille, der beschlösse, Niemanden in der Noth beizustehen, würde sich widerstreiten, indem sich Fälle ereignen können, wo er Anderer Liebe und Theilnahme bedarf" u. s. w. Dieses Princip der Ethik, welches daher, beim Licht betrachtet, nichts Anderes, als ein indirekter und verblümter Ausdruck des alten, einfachen Grundsatzes, quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris ist, bezieht sich also zuerst und unmittelbar auf das Passive, das Leiden, und dann erst vermittelst dieses auf das Thun: daher wäre es, wie gesagt, als Leitfaden zur Errichtung des Staats, welcher auf die Verhütung des Unrechtleidens gerichtet ist, auch Allen und Jedem die größte Summe von Wohlseyn verschaffen möchte, ganz brauchbar; aber in der Ethik, wo der Gegenstand der Untersuchung das Thun als Thun und in seiner unmittelbaren Bedeutung für den Thäter ist, nicht aber seine Folge das Leiden, oder seine Beziehung auf Andere, ist jene Rücksicht durchaus nicht zulässig, indem sie im Grunde doch wieder auf ein Glückseligkeitsprincip, also auf Egoismus, hinausläuft.

Wir können daher auch nicht Kants Freude theilen, die er daran hat, daß sein Princip der Ethik kein materiales, d. h. ein Objekt als Motiv setzendes, sondern ein bloß formales ist, wodurch es symmetrisch entspricht den formalen Gesetzen, welche die Kritik der reinen Vernunft uns kennen gelehrt hat. Es ist freilich statt eines Gesetzes, nur die Formel zur Auffindung eines solchen: aber theils hatten wir diese Formel schon kürzer und klärer in dem: quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris; theils zeigt die Analyse dieser Formel, daß einzig und allein die Rücksicht auf eigene Glückseligkeit ihr Gehalt giebt, daher sie nur dem vernünftigen Egoismus dienen kann, dem auch alle gesetzliche Verfassung ihren Ursprung verdankt.

Ein anderer Fehler, der, weil er dem Gefühl eines Jeden

Anſtoß giebt, oft gerügt und von Schiller in einem Epigramm perſifflirt iſt, iſt die pedantiſche Satzung, daß eine That, um wahrhaft gut und verdienſtlich zu ſeyn, einzig und allein aus Achtung vor dem erkannten Geſetz und dem Begriff der Pflicht, und nach einer der Vernunft in abstracto bewußten Maxime vollbracht werden muß, nicht aber irgend aus Neigung, nicht aus gefühltem Wohlwollen gegen Andere, nicht aus weichherziger Theilnahme, Mitleid oder Herzensaufwallung, welche (laut „Kritik der praktiſchen Vernunft", S. 213; Roſenkranziſche Ausgabe, S. 257) wohldenkenden Perſonen, als ihre überlegten Maximen verwirrend, ſogar ſehr läſtig ſind; ſondern die That muß ungern und mit Selbſtzwang geſchehen. Man erinnere ſich, daß dabei dennoch Hoffnung des Lohnes nicht einfließen ſoll, und ermeſſe die große Ungereimtheit der Forderung. Aber, was mehr ſagen will, dieſelbe iſt dem ächten Geiſte der Tugend gerade entgegen: nicht die That, ſondern das Gernthun derſelben, die Liebe, aus der ſie hervorgeht und ohne welche ſie ein todtes Werk iſt, macht das Verdienſtliche derſelben aus. Daher lehrt auch das Chriſtenthum mit Recht, daß alle äußeren Werke werthlos ſind, wenn ſie nicht aus jener ächten Geſinnung, welche in der wahren Gernwilligkeit und reinen Liebe beſteht, hervorgehen, und daß nicht die verrichteten Werke (opera operata), ſondern der Glaube, die ächte Geſinnung, welche allein der heilige Geiſt verleiht, nicht aber der freie und überlegte, das Geſetz allein vor Augen habende Wille gebiert, ſälig mache und erlöſe. — Mit jener Forderung Kants, daß jede tugendhafte Handlung aus reiner, überlegter Achtung vor dem Geſetz und nach deſſen abſtrakten Maximen, kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geſchehen ſolle, iſt es gerade ſo, wie wenn behauptet würde, jedes ächte Kunſtwerk müßte durch wohl überlegte Anwendung äſthetiſcher Regeln entſtehen. Eines iſt ſo verkehrt wie das Andere. Die ſchon von Platon und Seneka behandelte Frage, ob die Tugend ſich lehren laſſe, iſt zu verneinen. Man wird ſich endlich entſchließen müſſen einzuſehen, was auch der Chriſtlichen Lehre von der Gnadenwahl den Urſprung gab, daß, der Hauptſache und dem Innern nach, die Tugend gewiſſermaaßen wie der Genius angeboren iſt, und daß eben ſo wenig, als alle Profeſſoren der Aeſthetik, mit vereinten Kräften, irgend Einem die Fähigkeit

genialer Produktionen, d. h. ächter Kunſtwerke beibringen können, eben ſo wenig alle Profeſſoren der Ethik und Prediger der Tugend einen unedeln Charakter zu einem tugendhaften, edeln umzuſchaffen vermögen, wovon die Unmöglichkeit ſehr viel offenbarer iſt, als die der Umwandlung des Bleies in Gold; und das Aufſuchen einer Ethik und eines oberſten Princips derſelben, die praktiſchen Einfluß hätten und wirklich das Menſchengeſchlecht umwandelten und beſſerten, iſt ganz gleich dem Suchen des Steines der Weiſen. — Von der Möglichkeit jedoch einer gänzlichen Sinnesänderung des Menſchen (Wiedergeburt), nicht mittelſt abſtrakter (Ethik), ſondern mittelſt intuitiver Erkenntniß (Gnadenwirkung), iſt am Ende unſers vierten Buches ausführlich geredet; der Inhalt welches Buches mich überhaupt der Nothwendigkeit überhebt, hiebei länger zu verweilen.

Daß Kant in die eigentliche Bedeutung des ethiſchen Gehaltes der Handlungen keineswegs eingedrungen ſei, zeigt er endlich auch durch ſeine Lehre vom höchſten Gut als der nothwendigen Vereinigung von Tugend und Glückſäligkeit und zwar ſo, daß jene die Würdigkeit zu dieſer wäre. Schon der logiſche Tadel trifft ihn hier, daß der Begriff der Würdigkeit, der hier den Maaßſtab macht, bereits eine Ethik als ſeinen Maaßſtab vorausſetzt, alſo nicht von ihm ausgegangen werden durfte. In unſerm vierten Buche hat ſich ergeben, daß alle ächte Tugend, nachdem ſie ihren höchſten Grad erreicht hat, zuletzt hinleitet zu einer völligen Entſagung, in der alles Wollen ein Ende findet: hingegen iſt Glückſäligkeit ein befriedigtes Wollen, Beide ſind alſo von Grund aus unvereinbar. Für Den, welchem meine Darſtellung eingeleuchtet hat, bedarf es weiter keiner Auseinanderſetzung der gänzlichen Verkehrtheit dieſer Kantiſchen Anſicht vom höchſten Gut. Und unabhängig von meiner poſitiven Darſtellung habe ich hier weiter keine negative zu geben.

Kants Liebe zur architektoniſchen Symmetrie tritt uns denn auch in der „Kritik der praktiſchen Vernunft“ entgegen, indem er dieſer ganz den Zuſchnitt der „Kritik der reinen Vernunft“ gegeben und die ſelben Titel und Formen wieder angebracht hat, mit augenſcheinlicher Willkür, welche beſonders ſichtbar wird an der Tafel der Kategorien der Freiheit.

Die Rechtslehre iſt eines der ſpäteſten Werke Kants und ein ſo ſchwaches, daß, obgleich ich ſie gänzlich mißbillige, ich eine Polemik gegen dieſelbe für überflüſſig halte, da ſie, gleich als wäre ſie nicht das Werk dieſes großen Mannes, ſondern das Erzeugniß eines gewöhnlichen Erdenſohnes, an ihrer eigenen Schwäche natürlichen Todes ſterben muß. Ich begebe mich alſo in Hinſicht auf die Rechtslehre des negativen Verfahrens, und beziehe mich auf das poſitive, alſo auf die kurzen Grundzüge derſelben, die in unſerm vierten Buche aufgeſtellt ſind. Bloß ein Paar allgemeine Bemerkungen über Kants Rechtslehre mögen hier ſtehen. Die Fehler, welche ich, als Kanten überall anhängend, bei der Betrachtung der „Kritik der reinen Vernunft“ gerügt habe, finden ſich in der Rechtslehre in ſolchem Uebermaaß, daß man oft eine ſatiriſche Parodie der Kantiſchen Manier zu leſen, oder doch wenigſtens einen Kantianer zu hören glaubt. Zwei Hauptfehler ſind aber dieſe. Er will (und Viele haben es ſeitdem gewollt) die Rechtslehre von der Ethik ſcharf trennen, dennoch aber erſtere nicht von poſitiver Geſetzgebung, d. h. willkürlichem Zwange, abhängig machen, ſondern den Begriff des Rechts rein und a priori für ſich beſtehen laſſen. Allein dieſes iſt nicht möglich; weil das Handeln, außer ſeiner ethiſchen Bedeutſamkeit und außer der phyſiſchen Beziehung auf Andere und dadurch auf äußern Zwang, gar keine dritte Anſicht auch nur möglicherweiſe zuläßt. Folglich wenn er ſagt: „Rechtspflicht iſt die, welche erzwungen werden kann“; ſo iſt dieſes Kann entweder phyſiſch zu verſtehen: dann iſt alles Recht poſitiv und willkürlich, und wieder auch alle Willkür, die ſich durchſetzen läßt, iſt Recht: oder das Kann iſt ethiſch zu verſtehen, und wir ſind wieder auf dem Gebiet der Ethik. Bei Kant ſchwebt folglich der Begriff des Rechts zwiſchen Himmel und Erde, und hat keinen Boden, auf dem er fußen kann: bei mir gehört er in die Ethik. Zweitens iſt ſeine Beſtimmung des Begriffs Recht ganz negativ und dadurch ungenügend*): „Recht iſt das, was ſich mit dem Zu-

*) Wenn gleich der Begriff Recht eigentlich ein negativer iſt, im Gegenſatz des Unrechts, welches der poſitive Ausgangspunkt iſt; ſo darf deshalb doch die Erklärung dieſer Begriffe nicht durch und durch negativ ſeyn.

sammenbestehen der Freiheiten der Individuen neben einander nach einem allgemeinen Gesetze verträgt." — Freiheit (hier die empirische, d. i. physische, nicht die moralische des Willens) bedeutet das Nichtgehindertseyn, ist also eine bloße Negation: ganz dieselbe Bedeutung hat das Zusammenbestehen wieder: wir bleiben also bei lauter Negationen und erhalten keinen positiven Begriff, ja erfahren gar nicht, wovon eigentlich die Rede ist, wenn wir es nicht schon anderweitig wissen. — In der Ausführung entwickeln sich nachher die verkehrtesten Ansichten, wie die, daß es im natürlichen Zustande, d. h. außer dem Staat, gar kein Recht auf Eigenthum gebe, welches eigentlich heißt, daß alles Recht positiv sei, und wodurch das Naturrecht auf das positive gestützt wird, statt daß der Fall umgekehrt seyn sollte; ferner die Begründung der rechtlichen Erwerbung durch Besitzergreifung; die ethische Verpflichtung zur Errichtung der bürgerlichen Verfassung; der Grund des Strafrechts u. s. w., welches alles ich, wie gesagt, gar keiner besondern Widerlegung werth achte. Inzwischen haben auch diese Kantischen Irrthümer einen sehr nachtheiligen Einfluß bewiesen, längst erkannte und ausgesprochene Wahrheiten wieder verwirrt und verdunkelt, seltsame Theorien, viel Schreibens und Streitens veranlaßt. Von Bestand kann das freilich nicht seyn, und schon sehen wir, wie Wahrheit und gesunde Vernunft sich wieder Bahn machen: von letzterer zeugt, im Gegensatz so mancher verschrobenen Theorie, besonders J. C. F. Meister's Naturrecht, obgleich ich dieses darum nicht als Muster erreichter Vollkommenheit ansehe.

Auch über die Kritik der Urtheilskraft kann ich, nach dem Bisherigen, sehr kurz seyn. Man muß es bewundern, wie Kant, dem die Kunst wohl sehr fremd geblieben ist, und der, allem Anschein nach, wenig Empfänglichkeit für das Schöne hatte, ja der zudem wahrscheinlich nie Gelegenheit gehabt, ein bedeutendes Kunstwerk zu sehen, und der endlich sogar von seinem, sowohl im Jahrhundert als in der Nation, allein ihm an die Seite zu stellenden Riesenbruder Goethe keine Kunde gehabt zu haben scheint, — es ist, sage ich, zu bewundern, wie bei diesem

Allen Kant ſich um die philoſophiſche Betrachtung der Kunſt und des Schönen ein großes und bleibendes Verdienſt erwerben konnte. Dieſes Verdienſt liegt darin, daß, ſo viel auch über das Schöne und die Kunſt waren Betrachtungen angeſtellt worden, man doch eigentlich die Sache immer nur vom empiriſchen Standpunkt aus betrachtet hatte und auf Thatſachen geſtützt unterſuchte, welche Eigenſchaft das ſchön genannte Objekt irgend einer Art von andern Objekten derſelben Art unterſchied. Auf dieſem Wege gelangte man Anfangs zu ganz ſpeciellen Sätzen, dann zu allgemeineren. Man ſuchte das ächte Kunſtſchöne vom unächten zu ſondern und Merkmale dieſer Aechtheit aufzufinden, die dann eben auch wieder als Regeln dienen konnten. Was als ſchön gefalle, was nicht, was daher nachzuahmen, anzuſtreben, was zu vermeiden ſei, welche Regeln, wenigſtens negativ, feſtzuſtellen, kurz, welches die Mittel zur Erregung des äſthetiſchen Wohlgefallens, d. h. welches die im Objekt liegenden Bedingungen hiezu ſeien, das war faſt ausſchließlich das Thema aller Betrachtungen über die Kunſt. Dieſen Weg hatte Ariſtoteles eingeſchlagen und auf demſelben finden wir noch in der neueſten Zeit Home, Burke, Winkelmann, Leſſing, Herder u. a. m. Zwar führte die Allgemeinheit der aufgefundenen äſthetiſchen Sätze zuletzt auch auf das Subjekt zurück, und man merkte, daß wenn die Wirkung in dieſem gehörig bekannt wäre, man alsdann auch die im Objekt liegende Urſache derſelben würde a priori beſtimmen können, wodurch allein dieſe Betrachtung zur Sicherheit einer Wiſſenſchaft gelangen könnte. Dieſes veranlaßte hin und wieder pſychologiſche Erörterungen, beſonders aber ſtellte in dieſer Abſicht Alexander Baumgarten eine allgemeine Aeſthetik alles Schönen auf, wobei er ausgieng vom Begriff der Vollkommenheit der ſinnlichen, alſo anſchaulichen Erkenntniß. Mit der Aufſtellung dieſes Begriffs iſt bei ihm aber auch der ſubjektive Theil ſogleich abgethan, und es wird zum objektiven und dem ſich darauf beziehenden Praktiſchen geſchritten. — Kanten aber war auch hier das Verdienſt aufbehalten, die Anregung ſelbſt, in Folge welcher wir das ſie veranlaſſende Objekt ſchön nennen, ernſtlich und tief zu unterſuchen, um, wo möglich, die Beſtandtheile und Bedingungen derſelben in unſerm Gemüth aufzufinden. Seine Unterſuchung nahm daher ganz die ſubjektive Richtung. Dieſer

Weg war offenbar der richtige: weil, um eine in ihren Wirkungen gegebene Erscheinung zu erklären, man, um die Beschaffenheit der Ursache gründlich zu bestimmen, erst diese Wirkung selbst genau kennen muß. Viel weiter jedoch, als den rechten Weg gezeigt und durch einen einstweiligen Versuch ein Beispiel gegeben zu haben, wie man ungefähr ihn gehen müsse, erstreckt sich Kants Verdienst hierin eigentlich nicht. Denn was er gab, kann nicht als objektive Wahrheit und realer Gewinn betrachtet werden. Er gab die Methode dieser Untersuchung an, brach die Bahn, verfehlte übrigens das Ziel.

Bei der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft wird zuvörderst sich uns die Bemerkung aufdringen, daß er die Methode, welche seiner ganzen Philosophie eigen ist und welche ich oben ausführlich betrachtet habe, beibehielt: ich meyne das Ausgehen von der abstrakten Erkenntniß, zur Ergründung der anschaulichen, so daß ihm jene gleichsam als camera obscura dient, um diese darin aufzufangen und zu übersehen. Wie, in der Kritik der reinen Vernunft, die Formen der Urtheile ihm Aufschluß geben sollten über die Erkenntniß unserer ganzen anschaulichen Welt; so geht er auch in dieser Kritik der ästhetischen Urtheilskraft nicht vom Schönen selbst, vom anschaulichen, unmittelbaren Schönen aus, sondern vom *Urtheil* über das Schöne, dem sehr häßlich sogenannten Geschmacksurtheil. Dieses ist ihm sein Problem. Besonders erregt seine Aufmerksamkeit der Umstand, daß ein solches Urtheil offenbar die Aussage eines Vorgangs im Subjekt ist, dabei aber doch so allgemein gültig, als beträfe es eine Eigenschaft des Objekts. Dies hat ihn frappirt, nicht das Schöne selbst. Er geht immer nur von den Aussagen Anderer aus, vom Urtheil über das Schöne, nicht vom Schönen selbst. Es ist daher, als ob er es ganz und gar nur von Hörensagen, nicht unmittelbar kennte. Fast eben so könnte ein höchst verständiger Blinder, aus genauen Aussagen, die er über die Farben hörte, eine Theorie derselben kombiniren. Und wirklich dürfen wir Kants Philosopheme über das Schöne beinahe nur in solchem Verhältniß betrachten. Dann werden wir finden, daß seine Theorie sehr sinnreich ist, ja, daß hin und wieder treffende und wahre allgemeine Bemerkungen gemacht sind: aber seine eigentliche Auflösung des Problems ist so sehr unstatthaft, bleibt so tief unter

der Würde des Gegenstandes, daß es uns nicht einfallen kann, sie für objektive Wahrheit zu halten; daher ich sogar einer Widerlegung derselben mich überhoben achte und auch hier auf den positiven Theil meiner Schrift verweise.

In Hinsicht auf die Form seines ganzen Buches ist zu bemerken, daß sie aus dem Einfall entsprungen ist, im Begriff der Zweckmäßigkeit den Schlüssel zum Problem des Schönen zu finden. Der Einfall wird deducirt, was überall nicht schwer ist, wie wir aus den Nachfolgern Kants gelernt haben. So entsteht nun die barocke Vereinigung der Erkenntniß des Schönen mit der des Zweckmäßigen der natürlichen Körper, in ein Erkenntnißvermögen, Urtheilskraft genannt, und die Abhandlung beider heterogenen Gegenstände in einem Buch. Mit diesen drei Erkenntnißkräften, Vernunft, Urtheilskraft und Verstand, werden nachher mancherlei symmetrisch-architektonische Belustigungen vorgenommen, die Liebhaberei zu welchen überhaupt in diesem Buch sich vielfältig zeigt, schon in dem, dem Ganzen gewaltsam angepaßten Zuschnitt der Kritik der reinen Vernunft, ganz besonders aber in der bei den Haaren herbeigezogenen Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft. Man könnte auch einen Vorwurf großer Inkonsequenz daraus nehmen, daß, nachdem in der Kritik der reinen Vernunft unabläßig wiederholt ist, der Verstand sei das Vermögen zu urtheilen, und nachdem die Formen seiner Urtheile zum Grundstein aller Philosophie gemacht sind, nun noch eine ganz eigenthümliche Urtheilskraft auftritt, die von jenem völlig verschieden ist. Was übrigens ich Urtheilskraft nenne, nämlich die Fähigkeit, die anschauliche Erkenntniß in die abstrakte zu übertragen und diese wieder richtig auf jene anzuwenden, ist im positiven Theil meiner Schrift ausgeführt.

Bei weitem das Vorzüglichste in der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft ist die Theorie des Erhabenen: sie ist ungleich besser gelungen, als die des Schönen, und giebt nicht nur, wie jene, die allgemeine Methode der Untersuchung an, sondern auch noch ein Stück des rechten Weges dazu, so sehr, daß wenn sie gleich nicht die eigentliche Auflösung des Problems giebt, sie doch sehr nahe daran streift.

In der Kritik der teleologischen Urtheilskraft kann man,

wegen der Einfachheit des Stoffs, vielleicht mehr als irgendwo Kants ſeltſames Talent erkennen, einen Gedanken hin und her zu wenden und auf mannigfaltige Weiſe auszuſprechen, bis daraus ein Buch geworden. Das ganze Buch will allein dieſes: obgleich die organiſirten Körper uns nothwendig ſo erſcheinen, als wären ſie einem ihnen vorhergegangenen Zweckbegriff gemäß zuſammengeſetzt; ſo berechtigt uns dies doch nicht, es objektiv ſo anzunehmen. Denn unſer Intellekt, dem die Dinge von außen und mittelbar gegeben werden, der alſo nie das Innere derſelben, wodurch ſie entſtehen und beſtehen, ſondern bloß ihre Außenſeite erkennt, kann ſich eine gewiſſe, den organiſchen Naturprodukten eigenthümliche Beſchaffenheit nicht anders faßlich machen, als durch Analogie, indem er ſie vergleicht mit den von Menſchen abſichtlich verfertigten Werken, deren Beſchaffenheit durch einen Zweck und den Begriff von dieſem beſtimmt wird. Dieſe Analogie iſt hinreichend, die Uebereinſtimmung aller ihrer Theile zum Ganzen uns faßlich zu machen und dadurch ſogar den Leitfaden zu ihrer Unterſuchung abzugeben: aber keineswegs darf ſie deshalb zum wirklichen Erklärungsgrunde des Urſprungs und Daſeyns ſolcher Körper gemacht werden. Denn die Nothwendigkeit ſie ſo zu begreifen iſt ſubjektiven Urſprungs. — So etwan würde ich Kants Lehre hierüber reſumiren. Der Hauptſache nach hatte er ſie bereits in der Kritik der reinen Vernunft, S. 692—702; V, 720—730, dargelegt. Aber auch in der Erkenntniß dieſer Wahrheit finden wir den David Hume als Kants ruhmwürdigen Vorläufer: auch er hatte jene Annahme ſcharf beſtritten, in der zweiten Abtheilung ſeiner Dialogues concerning natural religion. Der Unterſchied der Hume'ſchen Kritik jener Annahme von der Kantiſchen iſt hauptſächlich dieſer, daß Hume dieſelbe als eine auf Erfahrung geſtützte, Kant hingegen ſie als eine apriori ſche kritiſirt. Beide haben Recht und ihre Darſtellungen ergänzen einander. Ja, das Weſentliche der Kantiſchen Lehre hierüber finden wir ſchon ausgeſprochen im Kommentar des Simplicius zur Phyſik des Ariſtoteles: *ἡ δε πλανη γεγονεν αυτοις απο του ἡγεισθαι, παντα τα ἑνεκα του γινομενα κατα προαιρε σιν γενεσθαι και λογισμον, τα δε φυσει μη οὑτως ὁραν γινομενα.* (Error iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio

fieri, dum videbant, naturae opera non ita fieri.) Schol. in Arist. ex. edit. Berol. p. 354. Kant hat in der Sache vollkommen Recht: auch war es nöthig, daß, nachdem gezeigt war, daß auf das Ganze der Natur überhaupt, ihrem Daseyn nach, der Begriff von Wirkung und Ursache nicht anzuwenden, auch gezeigt wurde, daß sie ihrer Beschaffenheit nach nicht als Wirkung einer von Motiven (Zweckbegriffen) geleiteten Ursache zu denken sei. Wenn man die große Scheinbarkeit des physikotheologischen Beweises bedenkt, den sogar Voltaire für unwiderleglich hielt; so war es von der größten Wichtigkeit, zu zeigen, daß das Subjektive in unserer Auffassung, welchem Kant Raum, Zeit und Kausalität vindicirt hat, sich auch auf unsere Beurtheilung der Naturkörper erstreckt, und demnach die Nöthigung, welche wir empfinden, sie uns als prämeditirt, nach Zweckbegriffen, also auf einem Wege, wo die Vorstellung derselben ihrem Daseyn vorangegangen wäre, entstanden zu denken, eben so subjektiven Ursprungs ist, wie die Anschauung des so objektiv sich darstellenden Raums, mithin nicht als objektive Wahrheit geltend gemacht werden darf. Kants Auseinandersetzung der Sache ist, abgesehen von der ermüdenden Weitschweifigkeit und Wiederholung, vortrefflich. Mit Recht behauptet er, daß wir nie dahin gelangen werden, die Beschaffenheit der organischen Körper aus bloß mechanischen Ursachen, worunter er die absichtslose und gesetzmäßige Wirkung aller allgemeinen Naturkräfte versteht, zu erklären. Ich finde hier jedoch noch eine Lücke. Er leugnet nämlich die Möglichkeit einer solchen Erklärung bloß in Rücksicht auf die Zweckmäßigkeit und anscheinende Absichtlichkeit der organischen Körper. Allein wir finden, daß, auch wo diese nicht Statt hat, die Erklärungsgründe aus einem Gebiet der Natur nicht in das andere hinübergezogen werden können, sondern uns, sobald wir ein neues Gebiet betreten, verlassen, und statt ihrer neue Grundgesetze auftreten, deren Erklärung aus denen des vorigen gar nicht zu hoffen ist. So herrschen im Gebiet des eigentlich Mechanischen die Gesetze der Schwere, Kohäsion, Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, welche an sich (abgesehen von meiner Erklärung aller Naturkräfte als niederer Stufen der Objektivation des Willens) als Aeußerungen weiter nicht zu erklärender Kräfte

daſtehen, ſelbſt aber die Principien aller fernern Erklärung, welche bloß in Zurückführung auf jene beſteht, ausmachen. Verlaſſen wir dieſes Gebiet und kommen zu den Erſcheinungen des Chemismus, der Elektricität, Magnetismus, Kryſtalliſation; ſo ſind jene Principien durchaus nicht mehr zu gebrauchen, ja, jene Geſetze gelten nicht mehr, jene Kräfte werden von anderen überwältigt und die Erſcheinungen gehen in geradem Widerſpruch mit ihnen vor ſich, nach neuen Grundgeſetzen, die, eben wie jene erſteren, urſprünglich und unerklärlich, d. h. auf keine allgemeineren zurückzuführen ſind. So z. B. wird es nie gelingen, nach jenen Geſetzen des eigentlichen Mechanismus auch nur die Auflöſung eines Salzes im Waſſer zu erklären, geſchweige die komplicirteren Erſcheinungen der Chemie. Im zweiten Buch gegenwärtiger Schrift iſt dieſes Alles bereits ausführlicher dargeſtellt. Eine Erörterung dieſer Art würde, wie es mir ſcheint, in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft von großem Nutzen geweſen ſeyn und viel Licht über das dort Geſagte verbreitet haben. Beſonders günſtig wäre eine ſolche ſeiner vortrefflichen Andeutung geweſen, daß eine tiefere Kenntniß des Weſens an ſich, deſſen Erſcheinung die Dinge in der Natur ſind, ſowohl in dem mechaniſchen (geſetzmäßigen) als in dem ſcheinbar abſichtlichen Wirken der Natur, ein und daſſelbe letzte Princip wiederfinden würde, welches als gemeinſchaftlicher Erklärungsgrund beider dienen könnte. Ein ſolches hoffe ich durch Aufſtellung des Willens als des eigentlichen Dinges an ſich gegeben zu haben, demgemäß überhaupt, in unſerm zweiten Buch und deſſen Ergänzungen, zumal aber in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", die Einſicht in das innere Weſen der anſcheinenden Zweckmäßigkeit und der Harmonie und Zuſammenſtimmung der geſammten Natur vielleicht heller und tiefer geworden iſt. Daher ich hier nichts weiter darüber zu ſagen habe. —

Der Leſer, welchen dieſe Kritik der Kantiſchen Philoſophie intereſſirt, unterlaſſe nicht, in der zweiten Abhandlung des erſten Bandes meiner Parerga und Paralipomena die unter der Ueberſchrift „Noch einige Erläuterungen zur Kantiſchen Philoſophie" gelieferte Ergänzung derſelben zu leſen. Denn man muß erwägen, daß meine Schriften, ſo wenige ihrer auch ſind,

nicht alle zugleich, ſondern ſucceſſiv, im Laufe eines langen Lebens und mit weiten Zwiſchenräumen abgefaßt ſind; demnach man nicht erwarten darf, daß Alles, was ich über einen Gegenſtand geſagt habe, auch an Einem Orte zuſammen ſtehe.

Die

Welt

als

Wille und Vorſtellung:

vier Bücher,

nebſt einem Anhange,

der die

Kritik der Kantiſchen Philoſophie

enthält,

von

Arthur Schopenhauer.

Ob nicht Natur zuletzt ſich doch ergründe?

Göthe.

.....

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1819.

Erſter Anhang:

Abweichungen der erſten Auflage (A, vom Jahre 1819) von der vorliegenden.

Seite und Zeile:

VII, 1 Vorrede ſtatt der Einleitung. ſt. Vorrede zur erſten Auflage.
XII, 25 14ten ſt. 15.
XIV, 13 fehlt die Anmerkung
XV, 15 Geſchrieben — 1818. fehlt
4, 10—11 Sie lag — ausging. fehlt
4, 12 entſchieden fehlt
4, 16—28 Wie früh — hinlänglich aus. fehlt
5, 4 für ſt. als
5, 8 als ſt. wie
6, 17 ergänzen kann ſt. ergänzt
6, 37 §. 21. ſt. 2. Aufl. §. 22.
7, 31 etwa ſt. etwan (hier und weiterhin)
7, 33—34 wie auch — Auflage. fehlt
9, 33 darin ſt. daraus
9, 34 abſtrakten Begriffen ſt. abſtrakte Begriffe
10, 14—15 (Das — S. 77.) fehlt
12, 28—13, 6 Auf dieſer — aufſtellt. fehlt
13, 31 d. h. empfunden fehlt
14, 15 ausführlich ſt. bereits
14, 25—27 Viel — §. 21. fehlt
14, 27 Zuſatz vor daſelbſt: in jener Abhandlung
14, 37—38 die — ſteht, fehlt
15, 3 und — Stereoſkop fehlt
15, 16 in der Abhandlung über die Farben ſt. an den ſoeben bezeichneten Stellen
15, 35 Fichte'ſche fehlt
16, 5 aber ſt. nämlich
17, 14—15 Dieſes — Realität. fehlt
17, 24—25 d. h. — Idealität fehlt
19, 6 Zuſatz nach folgenden: wir haben Phantaſie
19, 17 Allein ſt. Aber
19, 26 Allein ſt. Jedoch
19, 34—20, 1 Das allein — abgebrochen wird fehlt
20, 25 (umbrae somnium homo) fehlt
20, 29—30 (Nos — umbram.) fehlt
20, 35 fehlt die Anmerkung
21, 2 eigenen ſt. gewiſſermaßen

Seite und Zeile:

21, 21 ja fehlt
21, 22 ja ſchon ſt. ſchon
21, 32 einmal ſt. erſtlich
21, 37 Zuſatz nach ſchwerlich: von den älteſten zu den neueſten Zeiten
23, 28 hervorbringen ſt. erregen
24, 7 meines ſt. des eigenen
24, 7 mir ſt. uns
24, 8 ſondern — giebt fehlt
24, 12 ſie ſt. ſeine Geſtalt
24, 14 ſein räumliches Verhältnis ſt. dieſelbe
24, 23 aber fehlt
24, 25—28 welches Alles ich im ſchon angeführten Kapitel meiner Abhandlung über das Sehn und die Farben ausführlicher erörtert habe und abermals dahin verweiſe ſt. welches — verweiſe
25, 3 erlitten ſt. erleidet
25, 10 und zu verknüpfen fehlt
25, 16 Newtons ſt. R. Hookes
25, 18 wie — bewährten fehlt
26, 3 genannt wird ſt. heißt
26, 4 mehr ſt. beſſer Scharfſinn
26, 4—5 heißt ſt. genannt wird
26, 5—6 genau — Verſtand fehlt
26, 8 Kraft ſt. Funktion
27, 5 immer ſt. jedes Mal
27, 7 zu betrachten ſt. anzuſehen
27, 8 einſah ſt. verſtand
27, 36 vorgefundene fehlt
28, 2 als fehlt
28, 17—18 und — gewidmet fehlt
28, 26 (einleitende Abhandlung §. 30 f. f.): ſt. (Abhandlung — §. 29 ff.):
30, 24 der Herrſchaft, welcher ſt. deſſen Herrſchaft
31, 22 Zuſatz nach Windbeuteleien: Dies iſt jedoch als eine bloße Idioſynkraſie anzuſehn, aus der nur meinem ſchwachen Geiſt, nie jener ſo ſtarken Weisheit ein Tadel erwachſen kann.
31, 25 das ſt. welches
32, 7 der ſt. welcher
32, 15 das ſt. dies
32, 29—30 So zeigte ſich plötzlich ſt. So — zeigte ſich
32, 35—33, 27 Demnach — zu erklären ſind fehlt
33, 33 Materialismus: und daß wir dieſen als ſt. Materialismus — als
34, 29 jetzt noch einige und funfzig ſt. jetzt noch etwan 60
35, 2 die eine Atome ſt. das eine Atom
35, 3 ihrer ſt. ſeiner
35, 13—15 Die aber — zurückſchleichen fehlt
36, 34 entwickelteſten ſt. unmittelbarſten

Seite und Zeile:

37, 20—26 Wer — einnimmt fehlt

37, 30 Zusatz nach aufzuhebendem: größtmöglichstem

37, 38—38, 1 um aus — lassen fehlt

38, 2 welches allein eigentlich Idealismus zu nennen ist st. welches — will.

38, 6 Philosophie st. Schein-Philosophie

38, 6 Zusatz nach Fichte: der in unsern Tagen auftrat, binnen wenig Jahren berühmt und vergessen ward. Denn für eigentlichen Idealismus kann ich nicht des Kartesius skeptisches Besinnen über die Realität der Außenwelt erkennen, aus welchem er, durch einen seiner Zeit verzeihlichen, an sich aber albernen Ausweg, sogleich wieder heraustritt und so den halbgebornen Gedanken unterdrückt, der aber, weil doch das Leben der Wahrheit in ihm sich geregt, später noch fortlebte, wiewohl immer noch mit derselben Halbheit, in den Gelegenheitsursachen des Mallebranche und in der prästabilirten Harmonie des Leibnitz. Noch auch ist eigentlicher Idealismus die große, wahre, aber weder von ihm noch Andern weiter benutzte Erkenntniß Berkeley's, daß das Objekt ohne Subjekt nichts ist, die objektive Welt also nur in unserer Vorstellung besteht. Auch haben beide Philosophen es mit einem Objekt an sich zu tun: Kartesius und seine Nachfolger mit einer an sich objektiven Welt, Berkeley mit einem an sich objektiven Gott. — Fichte allein war also eigentlich Idealist

38, 6 und muß in dieser Hinsicht bemerkt werden st. welcher — muß

38, 12—16 Aber der ächte Ernst, der um die innige Überzeugung auch in Andern zu erwecken, alle Kräfte anstrengt und Alles zu untergehn bereit ist, fehlt ganz. Und das konnte auch nicht anders seyn st. Aber — seyn

38, 25 da er — besaß fehlt

39, 9 das st. welches

39, 11—13 vermeinte — überträfe fehlt

40, 17 davon irgend st. ohne solches

40, 36 Dies ist im Anhange erklärt und ausgeführt st. Siehe — §. 49.

41, 33—42, 4 Die Anschauung — Sache selbst fehlt

41, 34 Anmerkung fehlt

42, 24—25 denn — Innern fehlt

42, 36 rein st. vollständig

43, 9 eingetreten st. aufgegangen

43, 31 er fehlt

43, 38 daher st. wonach

44, 7—8 Beide wollen fehlt

44, 12—16 daher wird — bedeutet fehlt

44, 29 aber st. jedoch

44, 32 war st. gewesen

45, 3 *ὁ λογος, το λογιστικον* fehlt

45, 25 strenge fehlt

45, 29 u. 11, fehlt

45, 33 u. 11. fehlt

46, 33—35 beide Anmerkungen fehlen

Seite und Zeile:

48, 4 Zuſatz vor Abhandlung: einleitenden
48, 5 29 ſt. 28
49, 25 Anmerkung fehlt
51, 8—11 desgleichen — Wechſelbegriffe fehlt
52, 10 welchen ſt. welche
52, 21 Zuſatz nach ganz: oder zum Theil
52, 21—23 ſtellt die Figur den förmlichen Schluß dar ſt. ſtellen — dar
52, 27 verbundene fehlt
53, 2 ſollte ſt. kann
53, 3 auch fehlt
53, 5 werden würde ſt. wird
53, 7 ganz überflüſſig ſt. nicht nothwendig
53, 26—27 Sie — weiß fehlt
54, 20 oder deſſen Anwendung fehlt
55, 1—6 Dieſerwegen aber auch muß ſie theils nicht mehr allein und als für ſich beſtehende Wiſſenſchaft gelehrt werden, weil ſie als ſolche zu gar nichts führt; ſondern ſie muß ſt. Als — erſt
55, 8 Zuſatz nach Erkennens: vorgetragen werden
55, 8 theils muß ſt. Demgemäß ſollte
55, 8 nicht ſo ſehr fehlt
55, 10 ablegen ſt. haben
55, 11—14 ſondern das Weſen der Vernunft und des Begriffs muß erklärt werden, ſt. ſondern — und
55, 14 werden ſt. werde
55, 16 der ſt welcher
55, 20—21 woraus — erwächſt fehlt
55, 21 Zuſatz vor das Weſen: endlich wäre
55, 22 iſt fehlt
55, 26—32 Dadurch daß die Logik nicht mehr als beſondere Wiſſenſchaft, ſondern nur im Zuſammenhang ſt. der Einzige — mit
55, 32 Zuſatz nach derſelben: vorgetragen würde
56, 3 es iſt dieſes ſt. dieſes iſt
56, 4 Anmerkung fehlt
57, 26 der Braminen ſt. Perſiſcher Schriftſteller
57, 36 zeither ſt. ſeitdem
57, 37 Anſehen ſt. Kredit
58, 7 ganz ſt. genau
58, 23 der ſt. die
58, 35 oder ſt. d. i.
59, 26 Anmerkung fehlt
59, 31 die ſt. welche
60, 12 viel beſſer als jede andere ſt. im Ganzen genommen
60, 18 Zuſatz nach wiſſen: (welcher Wiſſenſchaft man den Namen Metaphyſik, der jetzt herrenlos iſt, geben ſollte, da Metaphyſik der Natur ſchon Tautologie iſt)

Seite und Zeile:

60, 24 Zusatz vor Wissen: Von der Philosophie und der in ihr enthaltenen Ethik, Rechtslehre und Aesthetik, sehe ich hier gänzlich ab: es wird sich weiterhin zeigen, daß sie zwar in gewissem Betracht zu den Wissenschaften gehört, jedoch in einem Hauptpunkt sich von ihnen allen unterscheidet, in demselben mehr mit den schönen Künsten übereinstimmend.
61, 18—19 der Selbstzufriedenheit — des Unrechts fehlt
62, 7 das st. welches
62, 9 seinem st. seines
62, 10 Gehalt st. Gehaltes
62, 23—24 der Engländer — continental, fehlt
64, 1 Fluxionsrechnung st. Differentialrechnung
65, 19 abstrakten Begriffen st. abstrakte Begriffe
65, 21 als fehlt
66, 7 das fehlt
66, 7 die fehlt
66, 10 es kann Jemand st. Einer kann
66, 16 ganz allein auch st. auch ganz allein
67, 15—18 Ebenso — habe fehlt
67, 29 Mosaik st. Musaik
68, 20 personam nemo diu sustinere potest st. nemo — fictam
68, 21 ein Alter st. Seneka — clementia
69, 25 für die st. in der
69, 28 Anmerkung fehlt
70, 8 das st. welches
70, 17 jener st. dieser
70, 18 Diese tritt aber meistens st. sie — oft
70, 18 mehrere oder wenigstens zwei st. zwei oder mehrere
70, 19 beide st. sie
70, 20—21 eine gänzliche Verschiedenheit beider im übrigen aber muß es auffallend machen, st. darauf — macht
70, 22 beide st. sie
70, 22—25 Ebenso — wird fehlt
70, 25 nun fehlt
70, 25—26 jener realen Objekte (anschauliche Vorstellungen) st. solcher Wirklichkeiten
70, 29—32 Jedes — Lächerlichen fehlt
70, 34 Lächerlichen st. desselben
71, 10 beide st. alle
71, 27 meistens fehlt
71, 28 es sei denn daß diese st. wenn sie nämlich
71, 29—30 oder — äußert fehlt
71, 38—72, 3 Daher — treten. fehlt
72, 11 und auch st. Sogar
72, 17 anwendbar st. durchzuführen
72, 18 weil st. indem

Seite und Zeile:
72, 20 Kant ſt. Kanten
72, 26—31 Wenn — an fehlt
72, 33—35 zu — kann fehlt
73, 4 Calembourg ſt. Wortſpiel
73, 15—18 Ich — beigebrachte fehlt
73, 18 Anmerkung fehlt
74, 2 nicht ſeinen Urſprung in der Vernunft ſelbſt hat ſt. ſeinen — hat
74, 19 ſucceſſiven fehlt
74, 19 Zuſatz nach Erdballs: ſofern er nicht organiſch iſt
77, 9 ihr ſt. ſie
78, 13—18 Alle — Erkenntniß fehlt
78, 34 ausführlicher ſt. ausführlich
79, 33—34 Dennoch iſt ihr Urſprung eigentlich Induktion ſt. Der — Induktion
80, 3—4 ſodann — (die Keplerischen) fehlt
80, 4 dieſer ſt. derſelben
80, 5 beiden ſt. ſämmtlichen
80, 8 Alſo dienten die Schlüſſe allein zur Auffindung der Hypotheſe: ſt. Die — ausdrückte
80, 11 begründete die ſt. beſtätigte ihre
80, 13 und — hätten fehlt
80, 18 eigentlich ſt. ſogenannten
80, 19 d. h. ſolche fehlt
80, 24 weder — Kant fehlt
80, 38—81, 1 metaphyſiſchen ſt. in dieſem Sinn metaphyſiſch genannter
81, 13 ſeyn kann fehlt
81, 13 gewollt ſt. behauptete
81, 29 Gattung ſt. Species
81, 30 Geſchlecht ſt. genus
81, 30 Klaſſe fehlt
81, 35 als ſt. wie
82, 21 Zuſatz nach Logik: immer
82, 21 Anmerkung fehlt
83, 7 der einleitenden Abhandlung ſt. der — Grunde
83, 32 aus dieſen Verhältniſſen ſt. aus ihnen
84, 34 Eleatiker ſt. Eleaten
85, 14 unendlich ſt. viel [zweimal]
86, 14 als ſt. wie
86, 26—28 (subtilior — sit) fehlt
86, 30 iſt ſt. ſei
87, 19 ſchon jetzt ſt. ſchon
87, 21—25 So hat z. B. Profeſſor Thibaut in Göttingen in ſeinem Grundriß der reinen Mathematik viel geleiſtet, obwohl ich eine noch viel entſchiedenere und durchgängige Subſtituirung der anſchaulichen Evidenz an die Stelle der logiſchen Beweisführung wünſche. Ferner hat Profeſſor

Seite und Zeile:

Schweins in Heidelberg (Mathematik für den ersten wissenschaftlichen Unterricht 1810) sich gegen die Eukleidische Behandlung der Mathematik erklärt und davon abzugehen versucht. Allein ich finde, daß seine Verbesserung sich bloß auf den Vortrag, nicht auf die Methode der Behandlung der Mathematik selbst erstreckt, welche noch ganz die Eukleidische geblieben ist. Er hat zwar statt der fragmentarischen Betrachtungsweise des Eukleides, eine mehr zusammenhängende, mehr pragmatische angenommen, welches allerdings sehr zu loben ist: sodann aber hat er die strenge Form des Eukleides abgeworfen, ohne jedoch von der eigentlichen Methode desselben, nämlich der logischen Beweisführung, da wo unmittelbare Evidenz zu haben wäre, im Mindesten abzugehen: daher alle dem Eukleides oben gemachten Vorwürfe auch noch bei dieser Behandlung nach wie vor gelten: nach wie vor kommt die Wahrheit zur Hinterthür herein, ergiebt sich per accidens im vorliegenden Fall, wird dann sofort als allgemeingültig ausgesprochen, ohne daß, bei solchem Verfahren, die Berechtigung hiezu hervorgehe, da der Zusammenhang zwischen den im Lehrsatz gegebenen Bedingungen und den dabei nachher gefundenen Verhältnissen keineswegs sichtbar wird; sondern nur daß man beides beisammen diesmal angetroffen, wobei man darauf provocirt, daß es sich jedesmal so finden wird. — st. Am — hat.

88, 1—2 der Satz st. Der — Satzes

88, 2 er ist st. dieser

88, 3 bezeichnet fehlt

88, 6 sonach fehlt

88, 17 da ist st. gegeben

88, 18 setzte st. herbeiführte

88, 23. 24. 26 als st. wie

89, 3—8 Die folgenden Sätze beweist er aus ihrer Übereinstimmung mit jenen und dem Widerspruch ihres Gegentheils damit, und so nun ferner jeden folgenden Satz aus der Uebereinstimmung mit dem früheren und dem Widerspruch des Gegentheils mit demselben st. alle — selbst

89, 8 jene st. die

90, 16 $\frac{7+9\times 8-2}{3}=42$ [ebenso zweite und dritte Aufl.]

st. $\frac{(7+9)\times 8-2}{3}=42$

90, 24 die st. welche

91, 1 Mathematik st. Geometrie

91, 21 nur fehlt

91, 38 Hiezu — Bandes fehlt

92, 2 alle st. der — aller

92, 13 durch Erfahrung überhaupt st. die — Erfahrung

92, 18 die st. welche

92, 19 zu einer unendlich kleinen Größe st. äußerst klein

92, 20—21 denn — Fall fehlt

Seite und Zeile:

92, 23 reinen Theil (Metaphyſik) ſt. reinen — Theil
92, 26—29 bloß — unternommen fehlt
92, 36 daß ſie zur Gewißheit wird. ſt. ſtatt — einnimmt
92, 36—38 alsdann aber iſt dieſer Gewißheit ihr Urſprung aus Induktion ſo wenig nachtheilig, als der Anwendung der Geometrie ſt. und — Geometrie
93, 7—16 unendlich nahe gebracht und die Möglichkeit der Täuſchung ſchwindet zu einer unendlich kleinen Größe. ſt. zwar — ſitzt.
93, 18 Zuſatz nach Mathematik: Metaphyſik
93, 20 welchem ſt. welches
93, 26 u. 28 als ſt. wie
94, 10—12 Kant — Ausgabe. fehlt
94, 19 wurde ſt. worden
95, 1—10 Zum Ueberfluß füge ich folgende drei Beiſpiele hinzu, die zugleich als Repräſentanten dreier Arten von Irrthümern anzuſehn ſind. ſt. Der — mag.
95, 23 ſtaken ſt. geſteckt haben
95, 26 oft nur fälſchlich fehlt
95, 27—28 von der Folge auf den Grund gehenden Oberſatz ſt. eine — Oberſatz
96, 11 Zuſatz nach ein: ſolches
96, 13—14 eine wirklich ſolche iſt aber auch jede urſprüngliche Naturkraft ſt. dieſer — ſolchen
96, 15 etwas ſt. einem
96, 18 chemiſchen Eigenſchaften fehlt
96, 20—25 So — iſt. fehlt
96, 25 Denn zwei Dinge ſind ſt. Zwei — ſind
96, 28 in — Geſtalten fehlt
96, 31—32 das Ding an ſich ſt. woraus — ſich
96, 37 da aber ſt. aber da
97, 5—6 In der einleitenden Abhandlung, §. 57, ſt. In — 51,
97, 26 als ſt. wie
97, 37 iſt ſt. wäre
98, 16 das ſt. dies
98, 29 wenigen abſtrakten Begriffen ſt. wenige abſtrakte Begriffe
98, 35 Platon ſt. Plato
99, 19 vorerſt ſt. für's Erſte
99, 29 Anmerkung fehlt
100, 8—10 Die — Ethik" fehlt
100, 16 wie ſt. daß
100, 21 Larven fehlt
100, 27 durch die ſt. vermöge der
101, 2 Zuſatz nach empiriſche: und metaphyſiſche
101, 8—9 nach — Skotus fehlt
102, 7 was auch vorgeht ſt. was — möge

Seite und Zeile:

102, 11 dieſer ſt. Einer
102, 14 untergeht ſt. über — läßt
102, 19 (ferreum — cor!) fehlt
102, 23 der ſt. welcher
103, 15 Veda's ſt. Veden
103, 17—20 ſie aber zeigt, daß dieſes ſt. τελος — daß
103, 22 zu erreichen fehlt
103, 25 Zuſatz nach vergeſſen: wird
103, 30 es ſt. dies
104, 12—17 Daher — muß fehlt
104, 22—24 *ov* — fragm. 125. fehlt
104, 37 allem dieſem ſt. dieſem allen
105, 8—11 Daher — Welt. fehlt
105, 24 Anmerkung fehlt
105, 33—34 (perturbant — opiniones.) fehlt
106, 19 inkommenſurabeln ſt. inkommenſurabeler
106, 21—23 Eine — Cicero. fehlt
106, 28 Zuſatz vor ὁμολογουμενως: το
106, 28 δ' fehlt
106, 29—30 Consonanter — sibi vivere fehlt
106, 31 p. 172.) ſt. L. — 132.
106, 31—34 Imgleichen — 104.) fehlt
108, 28 ſie fehlt
108, 29 zuſammenſuchte ſt. zuſammenſuchen
108, 30 erſcheinen ſt. ſich ergeben
109, 13 Anmerkung fehlt
111, 2 Die ſt. Der
111, 5—6

Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innerſten zuſammenhält,
Schau' alle Wirkenskraft und Samen,
Und thu' nicht mehr in Worten kramen.

ſt. Nos — facit. Göthe.

114, 5 als ſt. wie
115, 10—11 (unité de plan), fehlt
115, 37 wie ſt. daß
116, 20 als ſt. wie
117, 16 deſſen ſt. ſeinen
117, 27 Zeit und Raum ſt. Raum und Zeit
118, 2 Vorſtellungen ſt. Vorſtellung (Druckfehler der 2ten und 3ten Aufl.)
118, 4 iſt ſt. ſei
118, 6 Beobachtung ſt. Beachtung
118, 15—20 Wir — ſind. fehlt
119, 24 wahre fehlt.
119, 37 Zuſatz nach erfolgenden: ſogenannten
120, 3—4 in der einleitenden Abhandlung ſt. in — Grunde

Seite und Zeile:
121, 17—19 dies — Auflage fehlt
121, 28—29 in der einleitenden Abhandlung ſt. in — Grund
122, 22 in der einleitenden Abhandlung §. 32. ff. ſt. in — §. 29 ff.
123, 2 Anmerkung fehlt
125, 9 für ſt. als
125, 10 ſie ſt. ihr
125, 11 Zuſatz nach Gefahr: ſie
125, 14 die ſt. welche
125, 24—126, 2 Denn — finden. fehlt
126, 3 ſeinem ſt. ihrem
126, 10 deutlichſten ſt. deutlichen
126,22 erkannten wir den Willen zuerſt ſt. giebt — kund
126, 30—35 Ebenſo — durchlaufen. fehlt
126, 36 Anmerkung fehlt
127, 12 aber ſt. hingegen
127, 23—25 was in der einleitenden Abhandlung (§. 46.) darüber geſagt iſt, voraus ſt. meine — voraus,
128, 5—6 überhaupt ſt. im Ganzen
128, 23 und ſo ſt. So
128, 26 des ſt. eines
128, 27 Veränderungen ſt. Funktionen
128, 30 Veränderungen ſt. Funktionen
129, 25 Daher ſt. Hierauf beruht
130, 6 Ω_5 Druckfehler der 1., 2., 3. Aufl. ſt. $'\Omega_5$
130, 10—13 (ut — intelligentia est) fehlt
130, 13 Anmerkung fehlt
130, 15 Wenn ſt. Wem
130, 21 Zuſatz nach ausmacht: und
130, 25 ganz fehlt
130, 25 aber ſt. jedoch
131, 17 wohl ſt. intim
131, 18 ſich am vollkommenſten manifeſtirt ſt. am — hervortritt
131, 34 das ſt. welches
133, 3 das ſt. welches
133, 16 und — geſchöpft fehlt
133, 22 der ſt. welcher
133, 23 aus ſt. in
133, 24 aus — kommt fehlt
133, 25 hervorgeht fehlt
134, 2 an ſich als Ding ſt. als Ding an ſich
136, 2—3 ausſchließliche ſt. ausſchließende
136, 5 Anmerkung fehlt
136, 13 junge fehlt
136, 14—15 zum erſten Male fehlt
136, 35 den fehlt

Seite und Zeile:

136, 36 Funktionen st. Prozessen

137, 12 als st. wie

137, 12—14 welches man so ausdrückt. Wirkung und Gegenwirkung sind sich gleich: st. welches — wird

137, 15 als st. wie

137, 19 Ursach wirkt st. Ursachen wirken

138, 6 oder st. noch

138, 12—21 Die — erregen. fehlt

138, 29—33 Marschall Hall — steht. fehlt

139, 2—10 Ob je auf diese Art der Selbstmord vollzogen ist, weiß ich nicht: doch läßt es sich der Möglichkeit nach einsehen, und wär ein starkes Beispiel vom Einfluß abstrakter Motive, d. h. von der Übermacht des eigentlich vernünftigen Wollens über das bloß thierische. Daß die Ursach des Athmens ein Motiv und kein Reiz, dasselbe also durch das Erkennen (des Bedürfnisses der Luft) vermittelt und bedingt sei, hat übrigens auch eine physiologische Bestätigung darin, daß es durch die Aktivität des Gehirns bedingt ist, daher Blausäure bloß dadurch st. Nach — dadurch

139, 15 wie st. davon, daß

139, 31 Anmerkung fehlt

140, 1 für st. als

140, 28—30 und — wird fehlt

142, 2 Anmerkung fehlt

144, 6 ist aber nichts anderes, als die st. besteht — den

144, 23 also fehlt

144, 35—38 die Gesetze vollständig lehrt, nach denen die Erscheinungen, mit allen ihren Bestimmungen, in Zeit und Raum eintreten st. die — angiebt

145, 28—38 Daher — Ableitbares. fehlt

146, 13—147, 4 Belege zu der hier allgemein dargestellten Methode sind: des Demokritos Atome, des Carteſius Wirbel, Lesage mechanische Physik, Reils Form und Mischung als Ursache des thierischen Lebens u. s. w. [Anmerkung] st. Belege — gewesen [im Text]

147, 10 geführt st. geleitet

147, 27—28 (z. B. — Elektricität) fehlt

148, 11 dasselbe mit jenem st. mit diesem identisch

148, 22 wovon die st. deren

148, 26—29 Schon — sect. 1.) fehlt

148, 30 als st. wie

149, 13 als st. wie

150, 13—14 die in der einleitenden Abhandlung st. die — Grund

150, 35 das st. welches

150, 37 —151, 34 Dieses — suchte. fehlt

152, 21—24 nicht — ist fehlt

152, 29 dem schwächsten Halbschatten st. der schwächsten Dämmerung

153, 2 als st. wie

Seite und Zeile:

153, 7—35 Diese Eigenschaft des Willens, daß für ihn die Zahl der Individuen, in welchen irgend eine Stufe seiner Objektität ausgedrückt ist, sie mögen nach oder nebeneinander daseyn, völlig gleichgültig ist, ihre unendliche Zahl ihn nimmer erschöpft und andrerseits e i n e Erscheinung in Hinsicht auf seine Sichtbarwerdung so viel leistet als Tausende: diese Eigenschaft möchte ich durch ein zwar seltsames, auch unbestimmtes, ja in schlechtem Ansehn stehendes, jedoch grade für eine Eigenschaft, in welcher der Wille als Ding an sich allen Naturdingen ganz entgegengesetzt ist, passendes Wort bezeichnen und sie die M a g i e des Willens nennen; weil in diesem Begriff etwas gedacht wird, das, ohne irgend Naturkraft zu seyn und folglich ohne den Gesetzen der Natur unterworfen und durch sie beschränkt zu seyn, dennoch über die Natur eine innere Gewalt ausübt, wie eben der Wille als Ding an sich sie äußert, indem er, gleich einem Zauberer, Dinge in die Sichtbarkeit hervorruft, die für uns von der größten Realität sind, in Hinsicht auf ihn aber nur Abspiegelungen seines Wesens, — gleich dem Bilde der Sonne in allen Thautropfen, — welche er alle belebt, ohne irgend einen Teil seiner Kraft dadurch zu verlieren, und deren Zahl nur für den Zuschauer, nicht für ihn da ist. — Uebrigens ist dieser Gebrauch des Wortes M a g i e nur eine ganz beiläufige Vergleichung, auf welche weiter kein Gewicht zu legen, noch davon ferner Gebrauch gemacht werden soll. st. Daher — zu lernen sucht.

153, 36—37 Allein Folgendes, was sich hier jedem Schüler des Platon schon von selbst aufgedrungen hat, wird st. Demgemäß — hat

154, 21—27 Den — consistentia.) fehlt

154, 34—35 der überhaupt vorhandenen st. die überhaupt vorhandene

155, 2 als st. wie

155, 9 sich ihr Wesen st. ihr eigenes Wesen sich

155, 20—21 Nehmt — ist fehlt

155, 23—24 und nur in dieser Bedeutung hat st. indem — hat

156, 3 vollkommensten st. obern

156, 5 sehr wenig st. wenig

156, 14—20 Ohne Zweifel ist es mit diesem Unterschiede der Menschengattung von allen andern zusammenhängend, daß die Furchen und Windungen des Gehirns, bei allen Thieren weit symmetrischer an beiden Seiten und konstanter bei jedem Individuo dieselben sind, als beim Menschen. st. Wahrscheinlich — Menschen.

156, 28 ja st. sogar

156, 30 und st. indem

156, 31 ja st. und

156, 36 Cuvier, — 5. fehlt

157, 29 und fehlt

158, 25—26 vor sich geht st. eintritt

158, 26 meisten st. lebhaftesten

158, 27 eintretenden st. erfolgenden

Seite und Zeile:
158, 28 aber fehlt
158, 33 fixe Luft st. Kohlensäure
158, 36 gewahren st. bemerken
160, 6 gleichsam theilen müssen st. zu theilen haben
160, 7—8 das ihre Ansprüche bestimmt st. ihre — bestimmen
160, 19 bei st. unter
161, 2 im st. in den
161, 6 deren st. welcher
161, 28 denen st. welchen
161, 32 für st. zu
161, 38 ihre st. der Eintritt ihrer
162, 10 und st. aber
162, 10 demselben st. dasselbe
162, 13—14 ist allgegenwärtig fehlt
162, 26 zwanzig st. dreitausend
162, 28 Baum st. Pflanze
162, 29 flg. Anmerkung fehlt
163, 3 wie st. daß
163, 12 des zweiten Theiles fehlt
164, 22 das st. welches
164, 28 aber auch ist es st. aber ist es auch
165, 2 so böse st. boshaft
165, 21 als st. wie
165, 23 aber st. jedoch
166, 2 erfolgen st. eintreten
166, 22 Schöpfungskraft st. Schöpferkraft
167, 1 philosophische st. metaphysische
167, 31—37 dennoch — wäre fehlt
168, 3 es st. solche
168, 5 genau st. streng
168, 19—20 auf welche sie alle andern st. welche — andern
168, 32 des Magneten st. der Weltkörper
169, 2—15 Daß — sind fehlt
169, 15—16 dabei liegt aber st. ihnen liegt
169, 32—38 indem — Leben fehlt
170, 7 als st. wie
170, 9—10 Wir werden daher auch nicht mit Kant vom Newton des Grashalms reden, d. h. von demjenigen st. mit — Denjenigen
170, 20 zur bloßen st. zur
170, 20—22 denn — nenne fehlt
170, 25 es steht vor einer
170, 33 welcher st. dieser ist deshalb
170, 34 unsern Tagen st. diesem Jahrhundert
170, 35 ist welcher st. geworden und wird
170, 36 nachgewiesen wird st. nachgewiesen

Seite und Zeile:

170, 36—37 als — anatomique fehlt

170, 37—171, 2 und welchen aufzufinden auch ein Hauptgeſchäft oder doch gewiß die löblichſte Beſtrebung derjenigen Schriftſteller iſt, die ſich in Teutſchland heut zu Tage Naturphiloſophen nennen, und die darin ſt. Ihn — darin

171, 7 deren — wurde fehlt

171, 9 wie ſt. daß

171, 15—17 in — Yang fehlt

171, 27 dieſe ſt. die

171, 30 im Y-king fehlt

172, 6 wird fehlt

172, 7 von dieſer ſt. dieſer

172, 30 dieſe ſt. die

172, 33 ja die Geſetze dieſer wirken ſt. ſogar — dieſe

172, 36—38 ſondern — wie fehlt

175, 3 ſich ſt. einander

175, 6—9 Das Citat fehlt

175, 9 er ſt. dieſer Streit

175, 10 Sichtbarkeit ſt. Offenbarung

175, 16—19 indem — zuletzt fehlt

175, 19 Zuſatz nach Menſchengeſchlecht: aber

175, 24 und — wird fehlt

175, 24 wir hier ſt. wir

175, 26—176, 9 Viele — Stufen fehlt

176, 10 wo z. B. ſt. z. B. wo

176, 26—28 ſo ebenfalls wann ein Weltkörper den andern in ſeine Attraktionsſphäre bekommt und ihn an ſich, als beſtändigen Begleiter, feſſelt: dieſer, obgleich beſiegt, widerſteht ſt. im Großen — widerſteht

176, 34 Schauplatz ſt. Erſcheinung

176, 38—177, 10 Dieſem — hätten fehlt

177, 11—17 ſondern ſie eben iſt der urſprüngliche Zuſtand jedes Weltkörpers, der den unendlichen Raum durchfliegt, bis er in die Attraktionsſphäre eines größeren gerathen iſt, der ihn überwältigt und an ſich bindet: dieſer ſelbſt fliegt auch vorwärts, bis auch ihn auf gleiche Art ein größerer feſſelt ſt. ſondern — Centralkörper

177, 20 ja ſt. vielleicht

177, 24—25 da — unterſcheidet fehlt

177, 27 welchen ſt. welche

177, 29 zu erkennen werden müſſen ſt. werden zu erkennen müſſen

177, 34 ſelbſt ſt. ſogar

178, 2 der Kette ſt. die Kette

178, 7 als ſt. durch

178, 8 oder als ſt. oder

178, 8 widerſtehend ſt. widerſtrebend

179, 3 die ſt. ſeine

Seite und Zeile:

179, 14—15 d. h. — dargestellt*) und Anmerkung fehlt
179, 22 das st. welche
179, 23 welche st. der
179, 26 der st. welcher
180, 15 geschähen sie st. brächten — Werke
180, 16 zu Stande fehlt
180, 19 thierischen Magnetismus st. magnetischen Hellsehen
180, 32—33 prämeditirten Handelns unabhängig von der Gegenwart st. prämeditirten — Handelns
180, 35 anschaulichen st. anschauenden
181, 6 welche — soll fehlt
181, 10—11 Wille im Charakter den bestimmten und unveränderlichen Grad seiner Objektivation hat und st. Wille — entsprechend
181, 13 jetzt st. dann
181, 14 einfließen können st. einfließen
181, 18 sind [Druckfehler d. 1. 2. 3. Aufl.] st. ist
181, 20 zehnfacher st. hundertfacher
181, 24—25 von Individuum und Art st. des — Art
181, 25 als st. wie
181, 28 fast st. beinahe
181, 35—36 non agit st. movet non
181, 36 suum esse st. esse
181, 36—37 siehe — 7 et 8 fehlt
182, 11 (Platonischer) fehlt
182, 11 oder st. d. i.
182, 16 jenes alles st. es
182, 26 (Platonischer) fehlt
183, 28—31 im Grunde — leiden fehlt
184, 8 eine fehlt
184, 10 als der st. als
184, 11 anzusehen ist st. sich darstellt
184, 20 Verschiedenheit st. Verschiedenheiten
184, 24 (Platonischen) fehlt
184, 29 jenes Aktes st. jener Akte
184, 31 jener st. ein solcher
184, 31 die st. eine
185, 5, seinen st. ihren
185, 33—37 Siehe Krit. d. rein. Vern. pp 560—586. und Krit. der prakt. Vern. pp 169—179. Vergl. die einleitende Abhandl. §. 46. st. Siehe — §. 43.
186, 6 ich nun st. ich
186, 15—34 im Thiere — läßt fehlt
186, 36—37 Anmerkung fehlt
189, 22—24 wie — Lebensläufen fehlt
190, 6—7 und — naturae fehlt

Seite und Zeile:

190, 11 und — Brechbarkeit fehlt
190, 14—16 die — ſoll fehlt
190, 31 den ſt. die
190, 35—36 Anmerkung fehlt
191, 3 als ſt. wie
191, 18 entwickeln ſt. entſtehen
191, 28—192, 1 die männliche Blüthe der zweihäuſigen Vallisnerie, welche auf dem Boden des Waſſers wächſt, reißt ſich zur Zeit, wo die an einem langen Stengel oben auf dem Waſſer ſchwimmende weibliche Blume blüht, von ihrem kurzen Stengel los um ſo, mit Aufopferung ihres Lebens dieſe zu befruchten ſt. wann — ausbildet*)
192, 19—23 jene — Individuen fehlt
192, 23 demnach fehlt
192, 24 Gattungen ſt. Species
192, 26 ja ſich ſogar ſt. ſogar ſich
192, 29 Gattungen ſt. Species
192, 32 ſich ſt. einander
192, 33 und ſt. wie auch
192, 36—37 Anmerkung fehlt
192, 38 Anmerkung fehlt
194, 24—25 Das alles iſt ſt. Alles dieſes iſt
194, 26 das ſt. welches
194, 28 es nie zu jenem Akt käme ſt. jener Akt nie eintrete
194, 29 materielle fehlt
195, 32 Gattung ſt. Species
196, 26 Anmerkung fehlt
199, 8—9 welches — Wille fehlt
200, 8 wird die Idee ſt. werden die Ideen
200, 9—10 Idee ſoll ſt. Ideen ſollen
200, 21 ja leider ſt. beſonders aber
200, 23 und ſt. ja
200, 36 waren ſt. geweſen ſind
201, 8 Paradoxen ſt. Paradoxa
201, 11 eine der andern ſt. eines des andern
201, 18 Zuſatz vor allein: eben
201, 28 von Kants Lehre ſt. der Lehre Kants
202, 8 Succeſſion ſt. Reihenfolge
202, 27 wie ſt. daß
202, 34—35 abſtrakte Ausdrücke ſt. abſtrakten Ausdrücken
203, 8 das ſt. welches
203, 26 möglichen ſt. Möglichkeit der
203, 37—204, 11 Um — bin fehlt
204, 15 Worten ſt. Kunſtausdrücken
204, 22 Anmerkung fehlt
204, 25 ſchaamvoll ſt. ſchmachvoll

Seite und Zeile:

204, 26 zwanzig st. vierzig
205, 1 (Thyrsigeri — pauci.) fehlt
205, 3 ἅπτεθαι [Druckfehler d. 1., 2., 3. Aufl.] st. ἅπτεσθαι
205, 4—6 (Eam — attrectanda.) fehlt
205, 13 als st. mit
205, 32 das aber selbst st. welches selbst aber
207, 16—20 Die Zeit — Χρονος). fehlt
207, 29 die st. eine
207, 34 Anmerkung fehlt
208, 7 das st. welches
208, 8 ist st. wird
209, 20 unvollkommenen st. unteren
209, 35 einzelnes Individuum st. bloß individuelles
210, 25—27 sodaß man nur noch weiß, daß hier angeschaut wird, aber nicht mehr weiß, wer der Anschauende ist und überhaupt st. so — also
211, 1 für jetzt st. für sich jetzt
211, 2—3 den Spruch des Napoleon Buonaparte bestätigt: st. den von — Ausspruch
211, 4 bestätigt fehlt
211, 8 Die Anmerkung fehlt
211, 25 das st. welches
211, 25 das st. welches
212, 26 das st. welches
213, 7 der Form st. den Formen
213, 10—24 Wer — I, 122.) sowie die Anmerkungen fehlen
214, 15 das st. dies
214, 21 durchsichtige fehlt
214, 21 das st. dies
218, 29 wird die Idee st. werden die Ideen
220, 21 um, Zusatz vor Luftschlösser
220, 33 wie ihn die Natur täglich zu Tausenden als ihre Fabrikware st. diese — Tausenden
221, 31—32 da wo st. wenn
221, 33—222, 3 Demzufolge — gerichtet ist. fehlt
222, 26 die st. welche
223, 10 bloßgestellt haben st. an den Tag gelegt haben
223, 10—17 Das — werden fehlt
224, 19—20 amabilis — „Oberon". fehlt
224, 35—225, 3 Auch — divide. fehlt
225, 8 theils durch st durch
225, 9 Byron's fehlt
225, 11 Tollhäuser st. Irrenhäuser
225, 24 als solche st. behalten
225, 25 250 fehlt
225, 27—33 Ja — intellektuellen fehlt

Seite und Zeile:
225, 33 über den Grund ſt. über den rein intellektuellen Grund
225, 36—37 Anmerkung fehlt
226, 4 Anmerkung fehlt
226, 5 deutliche ſt. klare
226, 14—15 Vielmehr irren ſie meiſtens durchaus nicht ſt. meiſtens — nicht
226, 32—33 bei — Irrenhaus fehlt
227, 23 d. h. die ſt. die
227, 35 ſchlechthin ſt. ſchlechterdings
228, 2 ſich gleichſam ſt. ſich
228, 3—5 Wie — erſetzt. fehlt
228, 13 oder eine ſt. oder
229, 4 Anmerkung fehlt
229, 6 eben die ſt. in der
229, 8—9 die nur in der Relation beſtehen ſt. welche — haben
229, 27 daher ſt. dabei
229, 34 kommt allein ſt. kommt
230, 15 wenn ſt. wann; wenn ſt. wann
230, 23 Platoniſcher fehlt
230, 24—25 d. h. — Dingen. fehlt
231, 7 ein noch ſt. noch ein
232, 24 grade ſt. eben
233, 9 als ſt. wie
234, 1 die ſt. welche
234, 7 als ſt. wie
234, 20 als ſt. wie
234, 22 als ſt. wie; allem ſt. allen
235, 2 das intuitive Erkennen der Idee ſt. die — Idee
235, 6 und die ſt. um deren
235, 12 vorerſt ſt. zuvor
235, 14—20 ſeine ſt. In — Die
235, 20 des Lichtes fehlt
235, 20 uns fehlt
235, 22—23 welcher — erreicht fehlt
235, 23 kommt offenbar ſt. kommt
235, 29 eine Empfindung der ſt. einer
236, 13 wir auch ſt. auch wir
236, 17 und zwar im Großen fehlt
236, 18 die ſt. welche
236, 33 leicht zu fehlt
236, 35 Anmerkung fehlt
237, 8 und daher ſt. daher ſie
237, 10 die Welt als ſt. die der
237, 11 daß ſt. deshalb
237, 16 Anmerkung fehlt
238, 6 willenloſe ſt. willensloſe

Seite und Zeile:
238, 10 wird fehlt
238, 15 Überhand st. Oberhand
238, 24 auf den st. zum
238, 25 mit st. von
238, 35 Überhand st. Oberhand
238, 37 machte st. macht
239, 20 sie sich daher allein st. allein sie sich daher
239, 38 aber auch st. jedoch selbst
240, 1 schönen st. schönsten
240, 3 Sonnenstrahlen st. die — Sonne
240, 8 aber st. jedoch
240, 13 und eben dadurch st. eben dadurch aber
240, 38—241, 2 Dies — wird fehlt
242, 6 das st. welches
242, 19—20 ethischen st. moralischen
242, 30 zu st. ins
243, 6—7 Vedas st. Upanischaden der Veden
243, 8 wie: st. vorzüglich — Spruch
243, 34—244, 26 Manche — verhalten fehlt
245, 8—9 die alle Erkenntniß des Schönen fordert st. die — erfordert ist.
245, 15—16 ja misbilligen fehlt
247, 3—4 sein — daß fehlt
248, 4 (§. 38) fehlt
249, 4 der Materie st. ihres Stoffes
249, 10 alten eigentlichen Scholastiker st. Scholastiker
249, 25—31 Nach dem — haben fehlt
249, 31 Schüler haben st. Schüler
249, 33—250, 11 Dieser — perfectas.) fehlt
251, 34 jene aber allein von den Formen und Qualitäten st. in jener — dar,
252, 5 erscheinen st. sich darstellen
252, 24—25 so finden wir, daß sie keine andre Absicht hat, als st. so — die
253, 10—11 der Balken st. das Gebälk
253, 25 gerade soviel st. soviel
254, 1 Kapitäler st. Kapitelle
254, 9—12 Nachricht, es sei nur von Holz st. Eröffnung — Holz sei,
254, 16 kann auch st. auch kann
254, 18 welches ganz allein durch unsere Theorie erklärlich ist st. dies — erklärlich
254, 25—27 was durch die Baukunst st. die — redet
254, 31 Theils st. Gliedes
256, 14 erfüllen st. erreichen.
257, 13—16 Der — Rom fehlt
257, 16 Anmerkung fehlt
257, 18 tiefsten st. untersten
257, 21—26 Doch st. Die — jedoch

Seite und Zeile:
257, 27—28 als jene ſt. wie — ihrigen
258, 10 das fehlt
258, 22 Objektität ſt. Objektivation
258, 25—31 und — nun fehlt
258, 32 erhält hier ein ſt. ein
258, 36 es beſchäftigt uns ſt. denn uns beſchäftigt
259, 4—5 Dafür — beruht fehlt
259, 18 die ſt. eine
259, 29 und — wird fehlt
260, 1 „Tatoumes", wie ſie der Perſiſche, oder „Tutwa" wie ſie der Engliſche Überſetzer ſchreibt: ſt. „Tat twam asi".
260, 5 Objektität ſt. Objektivation
260, 27 als ſt. wie
261, 7 Naturgeſetze ſt. Naturkräfte
261, 17 ſind ſt. ſeien
261, 19 iſt ſt. ſei
261, 20 dargeſtellte ſt. ausgeprägte
262, 2 dem Individuo mögliche Erkenntniß ſt. Möglichkeit — überhaupt
262, 3 ausnahmsloſe fehlt
262, 5 aber ſt. hingegen
262, 10 hat fehlt
262, 12 Objektität ſt. Objektivation
262, 17 in dem ſt. im
262, 24 und — wieder fehlt
262, 37 Pythagoras ſt. Empedokles
263, 2 Anmerkung fehlt
263, 8 Shakeſpear ſt. Shakeſpeare
264, 16 davon ſt. ohne ſolche
264, 32—265, 3 Die — Objektivation fehlt
265, 9 als fehlt
265, 14 nur als ſt. als
265, 16 eines ſolchen Individuums ſt. deſſelben
268, 1 das ſt. welches
268, 9 10 ſt. zehntes
268, 31—32 einen — haesit fehlt
269, 4 darſtellen ſt. darzuſtellen
270, 3—4 Raphaels — Rom fehlt
270, 11 Anmerkung fehlt
271, 19 Objektität ſt. Objektivation
272, 9 Folge ſt. Folgen
272, 14 durch ſt. mittelſt
272, 29—30 Wie — ſpielt fehlt
272, 36—273, 5 Sogar — erhebt fehlt
275, 15 die ſt. welche
275, 28 die ſt. eine

Seite und Zeile:

275, 28 in Platons Sinne fehlt
276, 25 und daher st. weshalb
276, 31 entblößen st. verrathen
276, 34 zu kompromittiren st. bloß zu stellen
277, 6—16 Was — rem. fehlt
278, 5 imitatorum st. imitatores
279, 11—19 Man — umgekehrt und die Anmerkung fehlt
279, 22 durch diese st. in solcher
280, 6—7 die — liegt fehlt
282, 13—14 die Palme — Pilgrimschaft fehlt
282, 21 mit den Wappen fehlt
282, 26 so heißen diese Embleme: st. so — nennen
282, 29—36 Inzwischen — symbolisch fehlt
282, 37 unseren st. unsere
283, 27 durch die Phantasie des Hörers ausgeführt werden muß st. die — muß
283, 31—32 Zweck und Grundgedanke st. Ursprung — Zweck
284, 10—13 Wie — erleuchtet." fehlt
284, 27—285, 4 Drei — hat. fehlt
285, 31—33 Dahin — Moral. — fehlt
286, 3—4 Weil — hat fehlt
286, 5 hat das st. das
286, 6—9 wer — Hieroglyphe fehlt
286, 9—11 wie als bildliche Darstellung die Aegyptischen Hieroglyphen st. wie — auslegt.*) und die Anmerkung fehlt
287, 12—16 z. B. — terram.) fehlt
287, 35 bedient um die Ideen mitzutheilen st. um — bedient
288, 30 eigentlich wie st. wie
290, 7 die fehlt
290, 20 das st. welches
291, 16—19 Darum — nie." fehlt
292, 6—12 Wie — lernen. fehlt
292, 28 jede fehlt
293, 16 Anmerkung fehlt
293, 21 ihn objektivirt st. beschreibt.
293, 36 geniale st. sehr eminente
294, 8—32 Denn — Bewußtseyn. fehlt
296, 10—25 In — Greises. fehlt
296, 30 diese Charaktere st. sie
296, 35 Anmerkung fehlt
297, 17 ihr nahe kommende fehlt
297, 19 als st. wie
297, 25 Objektität st. Objektivation
297, 31 Strom st. Strome
297, 37 sich als Strahl erhebt st. als Strahl emporstrebt

Seite und Zeile:
298, 10 wie es ſich meiſtens in der Wirklichkeit ſt. wie — meiſtens
298, 24—29 daß — Daſeins. fehlt
298, 32 nun fehlt
298, 33 welche ſt. die
299, 5 in ſt. im [Druckfehler der 2. u. 3. Aufl.]
299, 18 Calderone ſt. Calderon
299, 25 Mahomet ſt. Mohammed
299, 27 Mahomet ſt. Mohammed
299, 28—300, 8 Hingegen — ausſpricht. fehlt
300, 11 allein fehlt
300, 18 „Phädra — Antigone," fehlt
300, 21 auch die Trachinerinnen fehlt
300, 26 ihre ſt. die
301, 25—28 ebenfalls — hat fehlt
301, 28 Anmerkung fehlt
301, 31 Zweck ſt. Standpunkt
301, 33 Objektität ſt. Objektivation
302, 5 Objektität ſt. Objektivation
302, 12 Dinge ſt. Weſen
302, 21—25 Wir dagegen ſt. Wäre — ſehen.
302, 26 daher fehlt
302, 27 wir fehlt
303, 24 für ſt. als
303, 28 weiter nichts ſt. nichts weiter
304, 3 Objektität ſt. Objektivation
304, 3 (Platoniſchen) fehlt
304, 9 Anderes fehlt
304, 14 gleichſam ſt. gewiſſermaaßen
304, 17 Objektität ſt. Objektivation
304, 18 als ſt. wie; als ſt. wie
304, 22—25 deshalb — Weſen. fehlt
304, 25 nun doch ſt. inzwiſchen
304, 35 Objektität ſt. Objektivation
305, 7 die fehlt
305, 28 Objektität ſt. Objektivation
306, 5—8 ſein — Baß fehlt
306, 8 auch phyſiſch fehlt
306, 16—18 kein Weſen eine Succeſſion geiſtiger Entwickelungen hat, ſt. ein — erfährt,
306, 22 mit — Willkür fehlt
306, 25 Objektität ſt. Objektivation
307, 3—8 ſchon — 19. fehlt
308, 3 Töne ſt. Takte
308, 28—29 da — aufhebt, fehlt
308, 38—309, 30 Sie — wir fehlt

Seite und Zeile:
309, 31 ſind als ſt. als
309, 32 anzuſehn ſt. anſehen
309, 32 daher ſelbſt ſt. ſelbſt daher
309, 34 daher ſt. demnach
310, 6 Anregungen ſt. Erregungen
310, 12—22 Aus — Denn fehlt
310, 26—27 und — darſtellt. fehlt
310, 29 alſo fehlt
310, 32 dem innern Geiſte fehlt
311, 2 die Wirklichkeit ſt. der Wirklichkeit
311, 4—18 Denn — re. fehlt
311, 19 jedesmaligen ſt. einer Dichtung beigegebenen
311, 20 des — Allgemeinen fehlt
311, 21 taugt ſt. paßt
311, 22 für viele ſt. zu vielen
312, 4—9 und ſt. vermöge — iſt
312, 11 kommt daher ſt. daraus zu erklären
312, 15—19 Wie — hören. fehlt
313, 3 philosophiae ſt. metaphysices
313, 5 aufgefaßt ſt. abgeſetzt
313, 8 Bedeutſamkeit ſt. Bedeutung
313, 11 Begriffe ſt. Begriffen.
313, 18 (Hyp. adv. Math. p. m. 104) ſt. (adv. — VII)
313, 19 (numero cuncta assimilantur) fehlt
313, 29 Objektität ſt. Objektivation
313, 32 die ſt. welche
314, 9 Betrachtungsart ſt. Betrachtung
314, 18—25 keine — haben. fehlt
314, 26 alſo fehlt
314, 27 deshalb ſt. und dieſerhalb
314, 28 und ſt. ſie
314, 31 S. 38 u. ff. ſt. §. 30 — 12
314, 37 Anmerkung fehlt
315, 6 nothwendig ſt. nöthig
315, 17 allem dieſen ſt. allen (Druckfehler für allem) dieſem
316, 15—16 Zu dieſem ſt. Als — alſo
319, 19 zu beſtimmen ſt. umzuſchaffen
320, 1 als ſt. wie
320, 10 und dieſes ſt. Dieſes aber
320, 11 und fehlt
320, 12 dieſes ſt. dasſelbe
321, 36—38 (*ουδεν* — 5), fehlt
322, 3 als ſt. wie
322, 23—26 welches — Denn fehlt
322, 29 des Dinges ſt. der Dinge

Seite und Zeile:
322, 33 des ſt. der
322, 33 eben fehlt
323, 31 ja ſt. wie auch
324, 26 die ſt. welche
324, 36 der Trimurti ſt. des Trimurtis
324, 38 Schiwa, Rudra, Mahadäh ſt. Schiwa
325, 3 betrachtet und dadurch ſt. auftritt, wodurch
325, 7 Hochzeiten fehlt
325, 8 mit Bakchanalien ſt. Bakchanalien
325, 9 Tänzen und Feſten ſt. Luſtbarkeiten
325, 25 und ſt. indem ſie
325, 25 hinlänglich ſt. ſo verſchwenderiſch
327, 7 und von ſt. von
327, 7 daher fehlt
327, 25 wie ſt. daß
328, 6—8 Die — Denn fehlt
328, 23 das ſt. welches
328, 24 das ſt. dies
328, 27 die ſt. dieſe
328, 28 alle jene ſt. jene
328, 29 großen Helden ſt. Helden
328, 33 längſt fehlt
329, 1 einleitenden Abhandlung ſt. Abhandlung — Grunde
329, 6 alles ſt. des
329, 10—23 Die — Denn fehlt
329, 24—28 Daher — ſei". fehlt
329, 36—38 Oder — fortreißt. fehlt
330, 2 das ſt. welches
330, 21 derſelben ſt. dieſer
330, 27 Objektität ſt. Objektivation
330, 36 aut principio fehlt
331, 1 Anmerkung fehlt
332, 32 ja ſt. ſogar
332, 35 wir aber ſt. aber wir
333, 19—20 und — Fortdauer. fehlt
333, 21 daher ſein ſt. ſein
333, 21 welches fehlt
333, 22—23 für die Erſcheinung aber zuſammenfällt mit der Fortdauer der übrigen Außenwelt ſt. fällt — zuſammen
333, 24 desjenigen ſt. deſſen
333, 33 ſtürbe ſt. ſterbe
334, 15 und was ſt. was
334, 28 gegen ſt. über
334, 36 unendlicher ſt. endloſer
335, 13 des ſt. der

Seite und Zeile:

335, 14 als st. wie
335, 15 Bhaguat-Dschita st. Bhagavat Gita
335, 31 auch wohl st. auch
336, 6 heißt st. besagt
336, 7 oder st. und
336, 31 als st. wie
337, 11 und daher st. weshalb
337, 16 die st. welche
337, 24 Bücher st. Büchern
337, 32 Anmerkung fehlt
338, 8 und kann st. kann
339, 17 derselben st. dieser
339, 21 lernten st. gelernt haben
339, 21 kann also st. also kann
339, 24 Das wirkliche st. Aus dem wirklichen
339, 25 schafft st. geht
339, 26 und heißt dann Genius st. hervor
339, 28 des Willens st. desselben
339, 30 nicht der Erscheinung zukommend st. zukommend
339, 32 das innere Wesen der Erscheinung st. das — Wesen
339, 35 größten Heiligkeit st. Heiligkeit
340, 11 vors Erste st. zunächst
340, 13 und st. d. h.
340, 32 hält fehlt
340, 34 frei hält st. frei
340, 35 gegeben fehlt
340, 37 er fehlt
341, 31 im fehlt
341, 36 Kr. d. rein. Vern. pp. 560—586, und Kr. d. prakt. Vern. pp. 169—179 st. Kritik — 241.
342, 1 in st. zu
342, 7—344, 22 wie ich auch an das erinnere, was ich in der einleitenden Abhandlung, §. 46, ferner auch im zweiten Buch gegenwärtiger Schrift über diesen Gegenstand gesagt habe. Unter diesen Voraussetzungen mögen die hier folgenden Betrachtungen darüber zur weitern Aufklärung und Verdeutlichung dieses wichtigen Punktes dienen.

Das innerste Selbstbewußtseyn ist der Punkt, wo das Ding an sich, der Wille, in die Erscheinung, das Erkennbare übergeht, also beide zusammentreffen. Jener liegt außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grunde, also der Nothwendigkeit, diese ganz in demselben. Wo noch nicht Philosophie beide unterscheiden gelehrt hat, werden sie im Denken vermischt und dann die Freiheit des Willens an sich auch auf seine Erscheinung, d. h. auf ihn wo er erkennbar wird, übertragen, und dies ist der Grund, warum diejenigen, welche noch nicht durch Philosophie ihr Urtheil geläutert haben, das liberum arbitrium indifferentiae

Seite und Zeile:

für unmittelbare Thatſache des Bewußtſeyns halten. Dem gemäß behaupten ſie in einem beſtimmten Fall: „dieſer Menſch in dieſer Lage *kann* ſo und auch entgegengeſetzt handeln.“ Die philoſophiſchen Gegner aber ſagen: „er kann nicht anders, als grade ſo.“

Zuvörderſt kann ſchon die Entwickelung des Begriffs *Können*, welcher eigentlich eine doppelte Bedeutung hat, die Sache aufklären. Wir wollen, zur Vereinfachung des Verhältniſſes, ihn zuerſt an einem Beiſpiel aus der anorganiſchen Natur erläutern. Daß eine Veränderung vorgehe, d. h. daß eine Urſache eine Wirkung hervorbringe, erfordert durchaus wenigſtens zwei Körper, und zwar zwei durch Qualität oder Bewegung *verſchiedene*: einer allein, oder viele in jeder Hinſicht gleiche beiſammen geben keine Veränderung. Der Zuſtand, welcher Urſache heißt, iſt alſo eine Relation verſchiedener Körper: und die Bedingungen, welche dieſe Relation ausmachen, liegen nothwendig in beiden vertheilt. Z. B. ſoll Bewegung *entſtehn*; ſo muß durchaus der eine bewegt, der andere beweglich ſeyn. Soll Brand entſtehn, ſo muß durchaus der eine Körper Sauerſtoff, der andre dem Sauerſtoff verwandt ſeyn. Ob er dieſes ſei, lehrt eben erſt ſein Zuſammentreffen mit dem Sauerſtoff. Sein Brennenkönnen iſt alſo doppelt bedingt: erſtlich durch ſeine eigene Beſchaffenheit, und zweitens durch die des Mediums um ihn. „Er *kann* nicht brennen,“ iſt alſo doppelſinnig. Es kann bedeuten: „er iſt nicht brennbar“: oder aber auch: „die äußeren Bedingungen zum brennen (Sauerſtoff und Temperatur) ſind nicht vorhanden.“ Was wir hier am Geſetz der Kauſalität ſehn, gilt auch von dem der Motivation, welche ja nur die durch das Erkennen hindurchgegangene, oder durch dasſelbe vermittelte Kauſalität iſt. „Dieſer Menſch *kann* Jenes nicht thun“ — bedeutet entweder: die äußeren Bedingungen zu ſolcher Handlung, alſo die Motive von Außen, oder die Macht nach Außen fehlen: oder aber auch: er ſelbſt iſt zu ſolcher Handlung, auch bei gegebenen beſagten Bedingungen, nicht fähig. Dies läßt ſich aber auch ausdrücken: „er will nicht. Denn die innern Bedingungen ſind keine anderen, als ſeine eigene Beſchaffenheit, ſein Weſen, d. i. ſein Wille. Wie nun die chemiſchen Eigenſchaften eines Körpers ſich erſt zeigen, nachdem er an mehreren Reagenzien geprüft iſt, oder ſein Gewicht erſt nachdem er gegen andere balancirt iſt: eben ſo zeigt ſich das *innere Können* des Menſchen, d. i. ſein Wollen, erſt nachdem er mit den Motiven in Konflikt getreten iſt, (denn die Motive hier, wie die Reagenzien dort, ſind bloße Gelegenheitsurſachen) und auch die Sphäre ſeines *äußern Könnens* zu einem gehörigen Spielraum erweitert iſt, und zwar deſto mehr und deutlicher, je mehr ſie es iſt. Iſt ſie ganz eng, liegt der Menſch im Kerker, allein; ſo kann jenes innere Können gar nicht offenbar werden, ſo wenig, als die chemiſchen Eigenſchaften eines vor Luft und Licht verſchloſſenen Körpers. Aber ein Menſch habe Reichthum, habe Gelüſte, habe Erkenntniß von vielem fremden Elend. Nun iſt die Sphäre des *äußern Könnens*, welche man gemeinhin allein das Können nennt, weit

Seite und Zeile:

genug, und es muß ſichtbar werden, ob er lieber alle ſeine Gelüſte befriedige, oder das fremde Elend mindere. Hieraus wird ſich zeigen, welches ſein *inneres Können*, d. h. welches ſein Wollen ſei. Nun ſcheint es zwar ihm ſelbſt und andern unphiloſophiſchen Beurtheilern, daß er das eine ſowohl als das andere könne, und dieſer Schein entſteht zunächſt aus Folgendem. Sie halten ſich an den abſtrakten Begriff *Menſch*, und können, da ſie einmal a priori urtheilen wollen, nicht anders: weil eine erſchöpfende, zu analytiſchen Urtheilen Stoff gebende Erkenntniß nur von Begriffen, nicht von realen Individuen zu haben iſt. Unter jenen Begriff ſubſumiren ſie nun das Individuum, und was vom Menſchen überhaupt gilt, nämlich, daß er in ſolchem Fall auf beiderlei Weiſe handeln könne, übertragen ſie auf das Individuum und ſchreiben ihm eine noch durch nichts beſtimmte Wahl (liberum arbitrium indifferentiae) zu. Hätte es aber eine ſolche; ſo müßte es heute ſo, und Morgen, unter ganz gleichen Umſtänden, entgegengeſetzt handeln können. Dann aber müßte der Wille in der Zeit liegen und entweder er bloße Erſcheinung ſeyn, oder die Zeit dem Dinge an ſich zukommen: denn nur in der Zeit iſt Änderung möglich, und die Bedingungen des innern Könnens, d. i. der Wille müßte ſich hier geändert haben, da die des äußern Könnens als dieſelben angenommen ſind. Liegt aber, wie es unſre ganze Darſtellung nothwendig macht, der Wille als Ding an ſich außer der Zeit; ſo können nie die Bedingungen des innern Könnens, ſondern allein die des äußern ſich ändern. Wäre nun alſo der Wille jenes Individuums ein ſolcher, der die Minderung fremder Leiden der Vermehrung eigener Genüſſe vorzöge; ſo hätte er es Geſtern gethan, wo das äußere Können da war, wie heute: und wenn er es Geſtern nicht that; ſo wird er, weil das innere Können keine Änderung erfahren kann, es ganz gewiß auch heute nicht, d. h. er *kann* es nicht. Alſo iſt es für den Erfolg gleichviel, ob die innern oder die äußern Bedingungen zur verlangten Handlung fehlen: in beiden Fällen ſagen wir: das Individuum *kann* dieſe Handlung nicht leiſten. Für die innern Bedingungen zur Handlung iſt zwar das eigenthümliche Wort *Wollen*; oft aber brauchen wir auch für ſie das Wort *können*, um durch dieſe Metapher die Nothwendigkeit anzudeuten, welche das Wirken des Willens mit dem Wirken der Natur gemein hat. Wie es ein beſtimmter Grad der Manifeſtation des Willens iſt, der in jeder Naturkraft ſich nach unwandelbaren Geſetzen offenbart; ſo iſt es auch ein ſolcher, der in jedem menſchlichen Individuo erſcheint und aus dem ſeine Thaten, nach einem eben ſo ſtreng konſequenten, wenn gleich nicht eben ſo leicht aufzufaſſenden und auszuſprechenden Geſetze fließen. — Hier liegt auch der Grund, warum wir vom dramatiſchen Dichter fordern, daß jeder Karakter, den er vorführt, die ſtrengeſte Konſequenz und Einheit mit ſich ſelbſt habe und bis ans Ende durchführe. — Dem Geſagten zufolge

ſt. Im Jahre 1840 — Demnach

344, 26 als ſt. das

Seite und Zeile:

345, 5—346, 3 Die — was er will. fehlt

346, 5—6 urſprünglich bedeutet aber das Wort die Gewohnheit: ſt. dieſes — Gewohnheit

346, 6 es hier ſt. es

346, 8—17 To — Kap. 7. fehlt

346, 18—19 der — Folge fehlt

346, 30—31 um — drehen, fehlt

347, 21—22 wobei — virtutem). fehlt

347, 29 ſucht ſt. ſuche

347, 33 ja ſt. ſogar

348, 1 ſtets unveränderlichen ſt. unveränderlichen

348, 1 Muhameds ſt. Mohammeds

348, 11—12 Zu dem, was wir oben das äußere Können nannten, gehört nun nicht allein das Vorhandenſeyn der Bedingungen und Motive; ſondern auch die Erkenntniß derſelben. ſt. Zur — erfordert:

348, 14 non agit ſt. movet non

348, 15—18 So z. B. iſt es nicht hinreichend, daß der Menſch, welchen wir oben als Beiſpiel aufſtellten, Reichthum beſitze; ſt. Damit — ſehe

348, 19 damit ſt. mit dem Reichthum

348, 20 Es muß nicht nur ſt. und nicht nur muß

348, 23 als ſt. wie

348, 36 wegen ſt. vermöge

348, 37 aber der ſt. der

349, 1 Seiten ſt. Züge

349, 12 zuletzt dann ſt. zuletzt

349, 13 dann erſchrecken wir meiſtens ſt. oft — dann

349, 22 hiervon ſt. hierin

350, 14 Naturgeſetzen ſt. Naturkräften

350, 22 als fehlt

351, 2 eigentliche ſt. vollkommene

351, 4 werden ſt. worden

351, 5 eigentlichen ſt. ganz durchgekämpften

351, 7—13 wird. Denn in concreto wirkt immer nur ein Motiv zur Zeit, weil die anſchaulichen Vorſtellungen in einer breiteloſen Zeitreihe liegen. Das Thier, welches nur ſolche Vorſtellungen hat, wird daher immer durch die jedesmal gegenwärtige Vorſtellung, wenn ſie nur überhaupt ein Motiv für ſeinen Willen iſt, nothwendig beſtimmt, ohne Überlegung und ohne Wahl. ſt. Hierzu — iſt.

351, 17 das Motiv ſt. die Motive

351, 17 als ſt. wie

351, 26 Wahlbeſtimmung ſt. vollkommene — Deliberationsfähigkeit

351, 28—352, 1 und welche auch eines von den ſt. und — zu den

352, 1 Dingen iſt ſt. Dingen

352, 6 und — Sorgloſigkeit fehlt

352, 8—11 Dieſen Unterſchied zwiſchen der thieriſchen und menſchlichen

Seite und Zeile:

Willensentscheidung, können wir jetzt an einem Beispiel erläutern und dabei zugleich eines der berühmtesten Argumente gegen die Necessitation des Willens auflösen, welches eben auch nur von diesem Punkt aus aufgelöst werden kann. Ich meine jenes so bekannte scherzhafte Beispiel vom Esel zwischen zwei Heubündeln, welches dem Scholastiker Buridan zugeschrieben wird, obgleich es in seinen vorhandenen Schriften nicht zu finden seyn soll. Es ist wirklich ein sinnreiches Argument gegen die Abhängigkeit des Willens, auf welches Cartesius und Spinoza mehr Rücksicht hätten nehmen sollen, als sie beide fälschlich

st. Die — hat

352, 12 identifizirten st. zu identifiziren

352, 13 und st. woraus

352, 14 auch fehlt

352, 17—353, 2 Wenn auf die Weise, wie zwei gleich starke einander entgegengesetzte Erkenntnißgründe absoluten Zweifel, suspensio judicii, herbeiführen, oder wie zwei einander entgegenwirkende gleich starke Ursachen gegenseitig ihre Wirkung aufheben und Stillstand erfolgt; — wenn auf solche Weise auch entgegengesetzte Motive sich aufheben können; so muß entweder der Wille frei, im Sinn der Nichtphilosophen, d. h. ohne Grund sich bestimmend seyn, oder Buridans Esel muß zwischen zwei ganz gleichen und gleich entfernten Heubündeln todthungern, weil der Grund fehlt, der ihn vorzugsweise zu einem von beiden zöge. Sehn wir nun aber zurück auf den soeben erörterten Unterschied zwischen thierischem und menschlichem Erkennen; so wissen wir, daß im unvernünftigen Erkenntnißvermögen des Thieres gar nicht der Konflikt zwischen zwei einander ausschließenden Motiven möglich ist, und es dem Esel nimmermehr beizubringen ist, daß durch Ergreifen des einen Heubündels er des andern verlustig werde: denn nur Eine Vorstellung ist ihm zur Zeit gegenwärtig und kann als Motiv wirken: diese ist hier dasjenige Heubündel, auf welches seine Augen grade gerichtet sind, welche Richtung von der Reihe seiner vorhergegangenen Bewegungen abhängt, und damit ist auch seine Handlung hier nothwendig bestimmt. — Setzen wir aber jetzt statt des unvernünftigen Erkennens das vernünftige, in dessen Reflexion abstrakte Motive wirken, bei welchem von der Zeit unabhängigen Einwirken auf den Willen, das Bewußtseyn des gegenseitigen Ausschließens bei der Wahl und der daraus entstehende Konflikt und endlich auch das völlige Gleichgewicht der Kräfte sehr wohl möglich sind: so wird der entstandene Stillstand alsbald durch eine hinzukommende dritte Reflexion gehoben werden, daß nämlich, wenn es zu gar keinem Entschluß kommt, nicht nur einer, sondern beide Gegenstände der Wahl verloren gehn, und diese Reflexion wird nun das Motiv zu einer nothgedrungenen wirklich blinden Wahl, welche aber der Vernunft so unerträglich fällt, daß sie entweder, zur Superstition getrieben, vom Schicksal einen Ausspruch fordert und zu irgend einer Art von Mantik greift, die meistens sogleich für den Fall eigens ersonnen wird: oder auch sie wird, nachdem

Seite und Zeile:

ſie durch Entſcheidung ſich ſelbſt unzulänglich gefunden, abſichtlich beſeitigt und die Entſcheidung, nach Art der thieriſchen, einem unmittelbaren Eindruck der Gegenwart, alſo eigentlich dem Zufall überlaſſen: wird dieſer als Schickſal gedacht, ſo geht dieſer Fall wieder in den erſtern über.

Die nunmehr deutlich nachgewieſene Verſchiedenheit der Art wie das Thier von der wie der Menſch durch die Motive bewegt wird, erſtreckt ihren Einfluß auf das Weſen beider ſehr weit und trägt das Meiſte bei zu dem durchgreifenden und augenfälligen Unterſchied des Daſeyns beider. Während nämlich das Thier immer nur durch eine anſchauliche Vorſtellung motiviert wird, iſt der Menſch beſtrebt dieſe Art der Motivation gänzlich auszuſchließen und allein durch abſtrakte Vorſtellungen ſich beſtimmen zu laſſen, wodurch er ſein Vorrecht der Vernunft zu möglichſtem Vortheil benutzt und unabhängig von der Gegenwart nicht den vorübergehenden Genuß oder Schmerz wählt oder flieht, ſondern die Folgen beider bedenkt. In den meiſten Fällen, von den ganz unbedeutenden Handlungen abgeſehen, beſtimmen uns abſtrakte, gedachte Motive, nicht gegenwärtige Eindrücke. Daher iſt uns jede einzelne Entbehrung für den Augenblick ziemlich leicht, aber jede Entſagung entſetzlich ſchwer: denn jene trifft nur die vorübereilende Gegenwart, dieſe aber die Zukunft und ſchließt daher unzählige Entbehrungen in ſich, deren Aquivalent ſie iſt. Unſer Schmerz,

ſt. jedoch — Schmerzes

353, 6 jene ſt. dieſelben
353, 7—17 ja — reiben. fehlt
353, 18 reiben den ſt. den
353, 19—20 Darum ſt. Dem alſo gemäß
353, 22 (Perturbant — decreta) fehlt
353, 30 Leiden ſt. Leben (Druckfehler der 3. Aufl.)
353, 33 das ſt. welches
354, 11 Handeln ſt. Thun
355, 5 Wahlbeſtimmung ſt. Wahlentſcheidung
355, 10 Satze des Grundes ſt. Geſetze der Kauſalität
355, 14 der ſt. mittelſt
355, 35 böſen ſt. verwerflichen
358, 17 uns im ſt. im
359, 4 noch ſt. doch
359, 5—6 ja — genießbar fehlt
359, 6—14 daher — Mancher fehlt
360, 34 abhalten ſt. hüten
361, 25—30 daher — Fatalismus fehlt
361, 31 oder ſt. und
361, 37 (animo — necessitate.) fehlt
363, 15 die ſt. welche
364, 22 Böhm ſt. Böhme

Seite und Zeile:

364, 34 ſich ſt. einander
365, 6 für ſt. als
365, 16 aus — Zuſtande, fehlt
365, 30—36 In — entwickelt fehlt
365, 37 als ſt. alſo, wie
367, 9 ſind ſt. waren
367, 11 auch rein von der geiſtigen ſt. ſchon von der formellen
368, 1—2 weil dann ſein Weſen ſich nicht mehr äußert, er ſeines Daſeyns nicht inne wird. Sein Leben ſchwankt, ſt. d. h. — ſchwingt
368, 17—18 im höchſten Grade ſt. durch und durch
368, 19—21 und ſt. über — füllt
368, 22 Augenblick ſt. Tag
368, 23 füllt auch in ſt. in
368, 25—34 Zugleich — II, 15. fehlt
369, 1 aber demnach ſt. jedoch
369, 14 ihm entgegeneilt ſt. zu ihm eilt
369, 17—24 weshalb wir an faſt allen vor Noth und Sorgen geborgenen Menſchen ſehn, daß ſie, ſt. Was — Menſchen
369, 30—33 Sie — Geſelligkeit. fehlt
369, 37—370, 6 panem — repräſentirt. fehlt
370, 13 als ſt. wie
370, 19—20 Leben heraushebt, nämlich ſt. realen — alſo
371, 15—20 (Pelides — infinitam.) fehlt
372, 23 das Notwendige ſt. die Unvermeidlichkeit
373, 13 ſchnell ſt. bald
373, 35—38 Denn — einzufinden. fehlt
374, 4 Das iſt aber ſt. Allein dies iſt
374, 16—29 dieſem — ausfüllt. fehlt
375, 19 machte einen Hauptpunkt daraus ſt. gieng — aus
375, 22 geht Horatius aus ſt. iſt — erfüllt.
375, 28 Einſicht ſt. Erkenntniß
376, 3—6 Und ſo ſt. Sed — denn
377, 8 Das ſt. welches
377, 22 Anhang, Druckfehler für Anfang
378, 14 auch ſt. aber
378, 35 wie ſt. daß
379, 6 (Radſcha-Guna). fehlt
379, 14 (Satwa-Guna). fehlt
379, 16 (Tama-Guna). fehlt
379, 27—32 Sie — Variationen. fehlt
380, 4 wirklich empfundenen ſt. lange — eintretenden
380, 11 des Tages, die Plage ſt. und — Neckerei
380, 13—14 mittelſt — Zufalls fehlt
382, 25 kundgab ſt. kundgegeben
382, 29—30 wird der Betrachter finden, daß daſſelbe ſt. iſt — iſt

Seite und Zeile:

382, 31 Leiden iſt ſt. Unfälle
382, 34 daß aber ſt. — aber
382, 35 wird fehlt
382, 36 wünſchen wird ſt. wünſchen
382, 38 erwählen würde ſt. erwählen
382, 38—383, 9 Und ſt. Der — iſt.
383, 10 iſt auch ſt. auch
383, 13—14 Danach — ſeyn. — fehlt
383, 19 Folterkammern fehlt
383, 21 und ſt. dann
383, 22—23 dann ſt. und — ſo
383, 25—35 Woher — iſt fehlt
384, 21 kann auch ſt. auch kann
384, 22 das ſt. welches
384, 25—31 Sein ſt. Vergebens — Menſchen
385, 8 Anmerkung fehlt
386, 30 wie ſt. und
386, 38—387, 2 Viel öfter ſt. Die — Hingegen
387, 2 oft fehlt
387, 25—26 Daher — perpetuiren fehlt
388, 1—2 durch — herbeigeführte fehlt
388, 2 Erlöſung durch die höchſte Erkenntniß ſt. Erlöſung
388, 13 Symbol ſt. Repräſentanten
388, 17 Symbol ſt. Repräſentanten
388, 36—389, 4 Bemerkenswerth — jejunantes.), fehlt
389, 6 rein ſinnlichen ſt. natürlichen
389, 10 rein ſinnliches ſt. bloß natürliches
389, 10 anſtreben fehlt
389, 22—27 Pherekydes — 1852. fehlt
389, 27 der Maja ſt. die Maja
389, 28 deſſen ſt. deren
389, 32 dienend ſt. unterworfen
389, 33—34 als in den dem bloß ſt. wie — dem
390, 6—8 in — ſind. fehlt
390, 10 Überwindung und fehlt
391, 2 Anmerkung fehlt
391, 4 wie ſt. daß
391, 5 Objektität ſt. Objektivation
391, 9 Objektität ſt. Objektivation
391, 11 vorerſt ſt. zunächſt
391, 19—26 Jedes derſelben iſt, an ſich betrachtet, der ganze Wille zum Leben, der hier auf einer beſtimmten Stufe der Deutlichkeit erſcheint und daher ſein ganzes Weſen, mit ſeiner ganzen Energie und Heftigkeit, in dem Grad wie es hier ſichtbar werden kann, äußert. Zu dieſer Äußerung

Seite und Zeile:

bedarf er unmittelbar nur ſich ſelbſt, nicht anderer Individuen außer ihm. ſt. Aber — vernichten.

391, 26 kommt endlich ſt. kommt

391, 27 Weſen das Beſondere ſt. Weſen

391, 29 und ſt. alſo auch

391, 30 was etwas von ſeinem Weſen und Daſeyn abhängiges ſt. bloß — Abhängigen

392, 8 wie ſt. daß

392, 14 Individuum ſt. Selbſt

392, 24 und während ſt. Während alſo

392, 24 ſelbſt ſt. ſelber

392, 25 die ganze Vorſtellung ſt. das ganze Vorſtellende

392, 28—31 Auf — iſt fehlt

392, 36 denn fehlt

393, 17—20 Mit — §. 14. fehlt

393, 25—28 Hier ſt. und — Zwieſpalt

393, 33 wie ſt. daß

393, 35 durch Akte in der Zeit des Willens ſt. des — Zeit,

394, 1 Ausdruck deſſelben im Raum iſt, ſt. denſelben — darſtellt

394, 3 von deſſen eigenen Kräften ſt. der — deſſelben

394, 7 ſchon ein Grad von ſt. ſchon

394, 7—8 eine auf erfolgte ſt. iſt — eingetretene

394, 9 und ſt. demgemäß ſtellt

394, 10 erſcheint daher ſt. ſich

394, 11 dar fehlt

394, 15 immer eine ſt. eine ſchwere und

394, 25—26 Willen ſofern er in jenem fremden Leibe ſelbſt erſcheint ſt. in — Willen

394, 35 der deutlichſten ſt. deutlicher

395, 10 auch fehlt

395, 11 auch augenblicklich ſt. augenblicklich

395, 24—28 indem — iſt. fehlt

395, 34 Weiter ſt. Ferner

395, 35 ſich das Unrecht ſt. das Unrecht ſich

395, 37—396, 3 welcher — denn fehlt

396, 5 was ſt. welches

396, 14 ethiſche ſt. moraliſche

396, 15 es ſt. dies

396, 30 ethiſch ſt. moraliſch

397, 7 Hingegen fehlt

397, 9 giebt aber ſt. giebt

397, 9 als ſt. wie

397, 14 ethiſches ſt. moraliſches

397, 17 ethiſch ſt. moraliſch

397, 23 ethiſch ſt. moraliſch

Seite und Zeile:
397, 27 ethiſch ſt. moraliſch
397, 29 als ſt. wie
397, 34 letzteres ſt. letzterer
398, 1 ethiſchen ſt. moraliſchen
398, 1 als ſt. wie
398, 5 ethiſch ſt. moraliſch
398, 5—9 Dieſes nämlich beſteht, (die Fälle des Mordes und der Verletzung bei Seite geſetzt) immer darin ſt. Zuvörderſt — zurückzuführen
398, 24 und ein ſolches ſt. ein ſolches aber
399, 7 als ſt. wie
399, 19 ethiſche ſt. moraliſche
399, 22—24 Kraft, dieſes ſt. phyſiſcher — hingegen
399, 24—25 von Schwäche zeugt ſt. Schwäche verräth
399, 29—37 und — Spielraum. fehlt
400, 18 ethiſche ſt. moraliſche
401, 29 als ſt. wie
402, 9—10 als — darf" fehlt
402, 13 demnach fehlt
402, 17 Anmerkung fehlt
402, 19 ethiſche ſt. moraliſche
402, 19 die für die ſt. welche — der
403, 3 ihm die Macht nicht mangelte ſt. es — gebräche
403, 3 ethiſche ſt. moraliſche
403, 8 ethiſches ſt. moraliſches
403, 11 werdende Erkenntniß ſt. erwachſende Selbſterkenntniß
403, 21 ethiſche ſt. moraliſche
403, 23 welchen ſt. welcher
403, 25 Eispunkt ſt. Gefrierpunkt
403, 31 ethiſche ſt. moraliſche
404, 9 Ethik ſt. Moral
404, 12 Ethik ſt. Moral
404, 13 Ethik ſt. Moral
404, 16 Ethik ſt. Moral
406, 1—11 Die — Monarchie. fehlt
406, 12 Ethik ſt. Moral
406, 13 ſie fehlt
406, 22 Ethik ſt. Moral
407, 4—8 demgemäß — machen. fehlt
407, 9 Ethik ſt. Moral
407, 13 Ethik ſt. Moral
407, 27 ethiſch ſt. moraliſch; 408, 1 ethiſchen ſt. moraliſchen
408, 7 getretenen ſt. tretenden
408, 9 und errichtet ſt. errichtet
408, 10 ethiſchen ſt. moraliſchen
408, 16—19 Daher — vivere.) fehlt

Seite und Zeile:
408, 19 Auch Hobbes hat fehlt
408, 20 hat schon Hobbes ganz st. ganz
408, 21—22 wie — bezeichnet. fehlt
409, 14 Ethik st. Moral; Ethik st. Moral
409, 18 ethische st. moralische
409, 26 ethisch st. moralisch
409, 33 ethisches st. moralisches
410, 2 Ethik st. Moral
410, 4 ethischen st. moralischen; ethische st. moralische
410, 7 Ethik st. Moral
410, 8 ethischen st. moralischen
410, 19 jedoch st. doch
410, 24 ethischen st. moralischen
410, 29 bestimmte st. bestimmt hat
411, 12 das st. welches
411, 17 ethisch st. moralisch
411, 22—412, 7 Und — coming, und Anmerkung fehlt
413, 4 so sehr st. unmittelbar
413, 9 de officiis st. de officio
413, 11—12 In — verfochten. fehlt
413, 34 durch den Staat nie st. nie durch den Staat
414, 3—8 Ja — vermag, und Anmerkung fehlt
414, 10 die st. welche
414, 28—415, 8 Zitat fehlt
415, 29—416, 3 Die — einstehen. fehlt
416, 7 aufklärt st. enthüllt
416, 9 des Maja st. der Maja
416, 28 wie st. daß
416, 30 beide st. sie
416, 34 des Maja st. der Maja
418, 11 zum st. an's
418, 16 wie st. daß
419, 16—19 Pues — nacido und die Klammer fehlt
419, 20—23 Dieser Gedanke liegt auch dem Christlichen Dogma von der Erbsünde zum Grunde st. Wie — ausgesprochen.
419, 24—26 des Waagebalkens — verbindet, fehlt
419, 31—32 dem Braminen st. den Kasten
419, 32 Vedas st. Veden
419, 37 Vedas st. Veden
420, 5—6 und — genannte fehlt
420, 6—7 oder Tutwa st. richtiger tat twam asi,
420, 15 des Handelns st. desselben
420, 17—20 daher st. welches — Sinne
420, 21 werden könnte st. werden
420, 22 den großen Vorzug hat st. hat — Vorzug

Seite und Zeile:
420, 30 dieſes ſt. ein ſolches
420, 31 leiden ſt. erleiden
421, 5 Bramin ſt. Bramane
421, 7 die ſt. das
421, 10 ſprach ſt. geſprochen hat
421, 15 es ſchon ſinnlicher ſt. es
421, 15 Nieban haben ſt. Nirwana erlangen,
421, 16 Schwere ſt. Geburt
421, 20 älteſten und mündigſten ſt. älteſten
421, 23 als ſt. wie
421, 26 oder Ägypten fehlt
421, 28 Braminen ſt. Bramanen
421, 29—37 und — hervorbringen. fehlt
423, 13 verſchiedenem ſt. verſchiedenen
423, 17 der ſt. welcher
423, 20 wie wir es oben ausdrückten ſt. wie — ausdrückte
423, 25 bisweilen nur ſt. nur
423, 33 Und wenn wir ſt. Wenn wir nun
423, 33 Rache ſt. Vergeltungsſucht
423, 35 an ſeiner Tafel fehlt
424, 3 ſie ſt. was ſie bezweckt
425, 3—6 welche — werden fehlt
425, 9 ſagten ſt. beſagten
425, 17 inhaltsreiche ſt. inhaltreiche
425, 21 auch urſprünglich ſt. urſprünglich auch
425, 23—24 einer Miene wie die ſt. der Miene
425, 26—27 der einleitenden Abhandlung, Kap. 4, ſt. der — §. 29 ff.
426, 29—30 Vom paſſiven Teil des Guten alſo ganz und gar ſt. Alſo — Guten
427, 3 ſuchten ſt. ſuchen
427, 4 Verein ſt. Verbindung
427, 12—13 Jedes Gute iſt ſt. Dem — jedes Gute
427, 27 und ſt. ja
427, 28—31 durch dieſe Aſſociation der Begriffe allein ſt. Dies — derſelben
427, 35 die ſt. welche
427, 39 ſtets ſt. ſogleich
428, 20 nämlich alle erfüllten Wünſche und alles erlangte Glück nur ſt. nur
428, 21—22 In — beſſer fehlt
428, 31 wo ſt. wenn
429, 3 er fehlt
429, 6 wie ſt. als
429, 32 ſogar zuletzt ſt. zuletzt ſogar
429, 33 fremdem ſt. fremden
429, 34—35 Grauſamkeit heißt ſt. die — ſteigert
430, 28 das ſt. welches

Seite und Zeile:

430, 35 Grausamkeit st. Bosheit
430, 38 solches st. solchen
431, 7 wäre st. seyn würde
431, 13 Grausamkeit st. Bosheit
431, 26 des Maja st. der Maja
432, 32 er [Druckfehler] st. der
434, 18—27 Eine — Denn fehlt
434, 27 zwar fehlt
436, 1 als st. wie
436, 23 ethisch st. moralisch
436, 27 ethische st. moralische
437, 1 ethisch st. moralisch; gar nichts st. nichts
437, 26 ethische st. moralische
437, 31—32 kein st. nicht — vermehren
438, 6 d. h. Nichtverletzens. fehlt
438, 8 des st. der
438, 8 insofern st. sofern
438, 11—13 den eigenen Willen nicht dadurch über die Erscheinung des äußern Leibes hinaus zu bejahen, daß man, fremde Willenserscheinungen verneinend, ihre Leiber zwingen will, statt ihrem, seinem Willen zu dienen. st. in der — zwingt.
438, 22—27 Hieraus entspringt es, st. So — berichtet,
438, 27 Hindus st. Hindu; Rajahs st. Radschahs
438, 31—32 gewisser Misverstand st. gewisses Mißverständniß
438, 37 Hindus st. Hindu
438, 38 Asketik; wovon st. Askese; von der
439, 3 für ethisch st. als moralisch
439, 8 in welchem gegentheils der Böse st. während — Ungerechte
439, 9 blieb st. bleibt
439, 12 Liebe st. Menschenliebe
439, 14 ihm die Erkenntniß st. die Erkenntniß
439, 37 Grausamen st. Boshaften; Bösen st. Ungerechten
440, 1 zufrieden ist st. dabei stehen bleibt
440, 3 und st. aber
440, 9 sondern fehlt
440, 10 das st. welches; als st. wie
440, 11 daher fehlt
440, 14 der st. welcher
440, 22 als st. wie
440, 28 als st. wie
440, 33 welchen st. den
440, 35—38 deshalb in England und Nord-Amerika Gesetze sind. — Das Insekt leidet st. daher — Insekt
440, 39 als st. wie
441 1 des st. der

Seite und Zeile:
441, 15 des ſt. der
441, 19—442,15 Das — herbeiführen fehlt
442, 16 daher ſt. nun alſo
442, 19 und dem ſt. indem ich
442, 25—26 und — Vielheit fehlt
442, 28 „Tatoumes“ ſt. „Tat twam asi!“
442, 36 d. h. ſt. nämlich
443, 19 ſo Leonidas, ſo Regulus, fehlt
443, 20—21 für die Seinigen fehlt
443, 25 untergeht ſt. übernimmt
443, 26 ſo Jeſus von Nazareth ſt. ſo Jordanus Brunus
444, 17 als ſt. wie
444, 26—28 Sogar — schol.) fehlt
445, 34 Anmerkung fehlt
446, 2 wann ſt. wenn
446, 10—27 Dies — Grunde. und Anmerkung fehlt
447, 21 des ſt. der
447, 25 als ſt. wie
448, 20 des ſt. der
449, 9 Asketik ſt. Askeſis
449, 11 als ſt. wie
449, 25 Asketik ſt. Askeſe
449, 25 der fehlt
449, 26 den Leib ſt. das individuelle Leben
450, 1 der Veda's ſt. im Veda
450, 3 Asiatick ſt. Asiastic (Druckfehler der III. Aufl.)
450, 4—5 ſteht — S. 88). fehlt
450, 8—451, 3 Ja — 233.) fehlt
451, 4 Asketik ſt. Askeſis
451, 16—19 Da — zufügt: fehlt
451, 19 ihm dann auch ſt. ihm
451, 26 alles ſt. das
452, 6 Anmerkung fehlt
452, 10 habe fehlt
452, 14 und Buddhaiſten fehlt
453, 1 Asketik ſt. Askeſis
453, 14 und dieſes ſt. denn es
453, 14 ethiſcher ſt. moraliſcher
453, 22—24 Überhaupt — beſitzt. fehlt
454, 9 Samanäer fehlt
454, 10 u. ſ .w. fehlt
454, 20 ganz neuerlich ſt. in unſern Tagen
454, 23—38 Ganz — ausgeht. fehlt
455, 1 ſpecielles fehlt
455, 2 und vollkommenes Exempel und eine ſt. Beiſpiel und

Seite und Zeile:

455, 13 Man kann ferner st. Gewissermaaßen könnte man
455, 14 sogar fehlt
455, 15 nämlich fehlt
455, 25—27 wie — hat fehlt
456, 31 Liebe st. Menschenliebe
457, 3 Asketik st. Askesis
457, 4—7 welcher — 33.) fehlt
457, 12—13 denn — pessimus fehlt
457, 24—26 als in dem bekannten sehr alten und vortrefflichen st. wie — berühmten
457, 28 Augustin (den er als Augustiner wohl nur honoris causa nennt) st. Augustin
457, 30—32 dessen — haben. fehlt
457, 33 aus — entsprungene fehlt
457, 34—37 wir die Verneinung des Willens zum Leben nennen. st. ich — absprich.
457, 38 sind st. ist
458, 1—2 „medulla animae", und dessen „Nachfolgung des armen Leben Christi." st. „Nachfolgung — animae".
458, 2—9 Meines — *μυστηρια.* fehlt
458, 21 ihr fehlt
458, 24 nennen möchte st. nennen
458, 25 dadurch unterscheiden st. unterscheiden möchte
459, 1 Vedas st. Veden
459, 4—5 die — umfassend; fehlt
459, 17—18 durch — Begrabenwerden fehlt
459, 18 Hinwerfen st. Hinwerfung
459, 24 Anmerkung fehlt
459, 25 erhielt st. erhalten hat
459, 34—36 (In — würde.) fehlt
460, 1 während — auflegt, fehlt
460, 4 Einstimmung st. Einhelligkeit
460, 19—22 Die — erachten. fehlt
460, 22 große st. viele
460, 31 durch welche st. in welchen
460, 32 welche zwar gewissermaaßen st. Gewissermaaßen ist dies
460, 33—34 Betrachtung ist, dennoch von mir nur ganz im Allgemeinen dargestellt wurde, st. Betrachtung — dargelegt
460, 35 die st. welche
461, 23 wie st. daß
463, 27 Asketik st. Askesis
464, 12 erneuerter st. erneueter
464, 12 Daher st. darum hat
464, 13 personifizirt hat. st. personifizirt
464, 16 größten Leiden st. wachsenden Bedrängniß

Seite und Zeile:

464, 26—27 größten Leiden ſt. tiefſten Schmerzen
465, 17 iſt ſt. ſei
465, 21 und Reinheit fehlt
465, 34 Eins ſt. Eines
465, 35 einen ſt. eines (Druckfehler der III. Aufl.)
466, 6—22 Zeuge — kann." fehlt
466, 33—467, 15 welche man in Tiedemanns Geiſt der ſpekulativen Philoſophie, Bd. 5, S. 59, leſen kann und die durch ihren ſonderbaren Anlaß merkwürdig iſt. — Eine ſolche Erkenntniß ſt. welcher — Daſeyns,
467, 25—27 daher — Veränderung." fehlt
467, 31 Shakeſpear ſt. Shakeſpeare
467, 36 Anmerkung fehlt
469, 1—3 weil die Daphne, welche er verfolgte, ſeinen Händen entſchwand, aber ſtatt ihrer ihm der unſterbliche Lorbeer zurückblieb. ſt. denn — zurückzulaſſen.
469, 18 für das ſt. im; für ſt. in
469, 30 als ſt. wie
470, 27 drückt dieſes aus ſt. hat die Bedeutung
470, 34 des ſt. der
471, 3 Klarheit ſt. Kraft
471, 6 Anmerkung fehlt
471, 11—12 iſt, iſt nichts verſchiedener ſt. und — mehr
471, 13 willkührliche ſt. wirkliche
471, 15—17 Denn — verabſcheut. fehlt
471, 23 dieſe ſt. dieſes
471, 27 außer den ſt. außerhalb der
471, 34 da ſt. indem
472, 4 Trimurti ſt. Trimurtis
472, 7—8 der — Species. fehlt
472, 10 iſt und ſt. und; weſentlich ſt. weſentlich iſt,
472, 13 Tropfen wechſeln ſt. Tropfen,
472, 14 eine ſt. wechſeln, eine
472, 15 des ſt. der
472, 21 Objektität ſt. Objektivation
473, 7 Ethiker ſt. Ethiken
473, 18—474, 16 Bekanntlich — hat. — fehlt
474, 20 Asketik ſt. Askeſe
474, 38 1719 ſt. 1799
475, 2—13 in der — geweſen. fehlt
475, 14 meiſtentheils fehlt
475, 15 wahr ſt. der Fall
475, 16 ganz neue ſt. neuere
475, 18 ganz ungewöhnlichen ſt. auffallenden
476, 3 zwiſchen ſt. zwiſchem (Druckfehler der III. Aufl.)
476, 3—4 Asketik ſt. dem — Askeſe

Seite und Zeile:
476, 8 die st. welche
476, 12 von dem st. Dessen
477, 20 gleiche st. selbe
477, 30—32 eben st. es — auch
478, 9 Mallebranche st. Malebranche
478, 14 wann st. wenn
478, 23 der st. einer
478, 24 vollkommenem fehlt
478, 30 ist fehlt
478, 32 haben fehlt
478, 35 alles st. des
479, 1—4 wie — Willens. fehlt
479, 4 derselben st. solcher Gnadenwirkung
479, 6 und st. so daß
479, 9—15 Denn — abschütteln. fehlt
479, 21 äußerlich st. in der Zeit
479, 26 höchsten st. entschiedensten
479, 30 den Doketen, d. i. fehlt
479, 38—480, 20 Derselbe — an. fehlt
480, 22—24 Augustinus — welche fehlt
480, 37—481, 1 trotz — zugethan, fehlt
481, 3 die st. das
481, 4 verbundenen Dogmen st. verbundene Dogma
481, 4 Anmerkung fehlt
482, 2 diesem Dogma st. der — Lehre
482, 7—9 Führten die Werke, welche aus irgend Motiven und überlegtem Vorsatz entspringen, zur Seeligkeit; st. Wären — führten
484, 29—38 Hiemit — asseruimus.) fehlt
485, 7—9 zu dieser auch der Begriff, das Material der Philosophie, endlich das Wort, das Zeichen des Begriffs. st. die — muß.
485, 13 da — hat fehlt
485, 20 der Pythagoreer st. des Empedokles
487, 16 den Urgeist, oder Nieban st. das — Nirwana
491, 18 geschehn st. eintreten; großen st. weiten
491, 20 Lebensalter st. Menschenalter
491, 24 als st. wie
492, 23—28 haben st. oder — wollte. —
492, 29 sie st. Kants Werke
492, 32—493, 11 Freilich — anknüpfe. fehlt
494, 24—496, 9 auf — denn fehlt
496, 27 Vedas st. Veden
496, 28 vom st. von der
496, 30 des st. der
496, 35 ist st. sei
496, 36 ist st. sei

Seite und Zeile:

497, 6 der ſt. die

497, 7 und andere alte Philoſophen ſt. Philolaos und Ariſtarch

497, 12—16 Er — Geſchicklichkeit fehlt

497, 21 (Mendelsſohn) fehlt

497, 21—29 Er — gehen. fehlt

497, 32 wir ſt. ich

497, 33 zuſammenfaſſen ſt. zuſammenfaſſe

498, 1 des ſt. der

498, 2 Traumwelt ſt. Schattenwelt

498, 18 vielleicht fehlt

498, 18—499, 18 Auch — kann. fehlt

499, 38 ethiſche ſt. moraliſche

500, 38 Wer das ſeltene Glück hat, dieſe ſeine Hauptſchrift zu leſen ſt. Wer — lieſt

501, 26—502, 12 Die — daß fehlt

502, 15—26 das Reden wie im Traum, war in der Scholaſtik, zumal der ſpätern, welche man neue Philoſophie nennt, durchaus herrſchend: jedoch iſt es kein ausſchließender Karakter derſelben, da es auch den Philoſophemen der Griechen, die der Eleaten vielleicht und die des Platon zum Theil ausgenommen, gleichfalls vorzuwerfen iſt. — Kant machte dieſem Allen auf einmal ein Ende. Um die Größe dieſes Verdienſtes ganz zu ermeſſen, muß man die undankbare Mühe übernehmen, jene in ſo vielen Formen aufgetretene alte und neue Scholaſtik zu ſtudieren, beſonders auf den Punkt der breiteſten Entfaltung ihrer Plattheit, in der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie. — ſt. der in — u. ſ. f.

502, 27 realiſtiſchen fehlt

502, 31 von ſt. der; der ſt. welcher

502, 38 für ſich ſt. allein

503, 5—23 „Vollkommen" — andeutet. — fehlt

504, 13 Scholaſtik ſt. ganze bisherige Philoſophie

505, 4—507, 24 Zuvörderſt — betrachten. fehlt

507, 25—33 Kants Vortag, wiewohl durchweg das Gepräge ächter, feſter Eigenthümlichkeit und ganz ungewöhnlicher Denkkraft tragend, iſt dennoch ſt. Kants — oft.

507, 34 und bisweilen dunkel fehlt

507, 34—508, 1 Allerdings — aber fehlt

508, 7 alten, im engern Sinne ſogenannten Scholaſtik ſt. älteren — Philoſophie

508, 19—509, 7 Quo — zurück fehlt

509, 7 kann auch ſt. kann

509, 8 Kanten ſt. ihm

509, 13—14 von Kants Geiſt ſt. des Geiſtes Kants

511, 31—38 ganz — Seitenzahl. fehlt

512, 1 11; V fehlt und ſo fehlen auch in allem Folgenden die Seiten der I. Aufl.

Seite und Zeile:

512, 17—18 metaphysisch st. transscendental

512, 18—19 (einleit. Abhdl. §§. 33, 34, 35.) st. (Abhandlung — 33)

513, 1 wir [Druckfehler] st. wird

513, 30 der eigentlich alten st. der

514, 18 aber sehr sonderbar, ja es ist als sein erster großer Fehler anzusehn, st. allerdings auffallend

514, 21 erklärte, und st. ableitete, um

514, 24—25 darstellte st. darzustellen

514, 27 sich dadurch st. dadurch sich

514, 27 Verdienst erworben st. Andenken gestiftet

514, 30—517, 32 Kant also, statt jenen Satz zur Grundlage seiner Behauptungen zu machen und daher das Objekt, unmittelbar schon als solches vom Subjekt abhängig zu zeigen, statt diese grade und breit vor ihm liegende Straße zum Ziel zu gehen, schlägt einen Nebenweg ein. Nämlich nicht durch das Erkanntwerden schlechthin und überhaupt, sondern durch die Art und Weise des Erkanntwerdens, macht er das Objekt vom Subjekt abhängig, zeigt mühsam, wie das Subjekt alle Erscheinungsarten des Objekts anticipirt und daher das ganze Wie der Erscheinung aus sich nimmt, und läßt dem Objekt nur ein völlig dunkles Was. — Diese Darstellungsart hat indessen das besondere und große Verdienst, daß sie die Gränze zwischen Subjekt und Objekt beschreibt, welche beiden gemeinsam ist und daher sowohl vom Gebiet des Subjekts als von dem des Objekts aus gefunden werden kann. Aber sie hat auch einen großen Nachtheil, den wir sogleich betrachten werden.

Daß Kant dieses indirekte Verfahren wählte und sich nicht entschließen konnte zu sagen: „kein Objekt ohne Subjekt; diese sichtbare Welt ist als solche bloße Vorstellung, als solche vom Subjekt abhängig und ihre Gesetze werden nie Aufschluß geben über das was nicht Vorstellung und nicht abhängig ist“ — daß er dies nicht that, kam unstreitig daher, daß er den Vorwurf des Idealismus scheute, ja in seinem eignen Geist den Idealismus verwarf, als welcher die Welt zum bloßen Schattenbilde machte und kein Ding an sich übrig ließe. Er war zu früh besorgt und bedacht das Ding an sich zu retten, und hat eben dadurch gemacht, daß er statt desselben nur einen garstigen Wechselbalg erhielt, der ihm nachher viel Ungelegenheiten zugezogen hat: statt daß, wenn er das Ding an sich, als er die Vorstellung als solche betrachtete, seinem Schicksal preisgegeben hätte, es sich nachher von selbst, auf einem ganz andern Wege, eingefunden haben würde, in seiner wahren Gestalt, als Wille. Sein Übergehn des direkten und Ergreifen des indirekten Verfahrens, um die durchgängige Abhängigkeit des Objekts vom Subjekt darzuthun, hat eine sonderbare Ähnlichkeit mit dem, welches er bei Nachweisung der Apriorität des Gesetzes der Kausalität beobachtet, wo er nämlich, statt dieses unmittelbar dadurch als Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung nachzuweisen, daß jede empirische Anschauung von der Wirkung auf die Ursache unmittelbar schließt; dasselbe auf einem Umwege,

Seite und Zeile:

mühsam und obendrein grundlos aus der Möglichkeit realer Succession darthun will. Man sehe hierüber die einleitende Abhandlung § 24. — Im Verlauf seiner Untersuchung nimmt Kant, mit Recht, keinen Anstand zu sagen: „Alle Gegenstände unsrer möglichen Erfahrung sind bloße Vorstellungen, die so wie sie vorgestellt werden, keine an sich gegründete Existenz haben" (Kr. d. r. V. S. 519); — „Die Gegenstände der Erfahrung existiren außer derselben gar nicht." — — — „An sich selbst sind die Erscheinungen, als bloße Vorstellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anderes ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung" (das. S. 521.) — „Weil die Welt gar nicht an sich (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen) existirt;" — — — (S. 533.) — „Erscheinungen überhaupt sind außer unsrer Vorstellung nichts;" (S. 535) — Und bei dem allen konnte er sich nicht entschließen, wie es die Konsequenz erforderte, gradezu und frei heraus den Satz „kein Objekt ohne Subjekt" (von welchem unsre Betrachtung ausgieng) an die Spitze seiner Philosophie zu stellen, sondern gieng jenen beschwerlichen und auch irre führenden Umweg. Dieses ist wieder ein Beleg meines obigen Vorwurfs, daß es ihm an großartiger Einfalt und naiver Aufrichtigkeit fehlte: er zieht das Krause, das Krumme, das Verwickelte, dem Einfachen, dem Graden, den großen Massen vor. Der Nachtheil seines Verfahrens in dieser Hauptangelegenheit ergiebt sich aber aus folgendem. Mit dem einzigen Satze: „kein Objekt ohne Subjekt" — steht mit einem Schlage der ganze Hauptinhalt der kritischen Philosophie da. Alle möglichen Objekte sind alsdann schon als solche vom Subjekt schlechthin abhängig, daher nicht Dinge an sich, sondern durchaus nur Dinge für das Subjekt, Vorstellungen: und zwar gilt dieses nicht allein von Dingen in Zeit und Raum, sondern von allen nur irgend möglichen Objekten, da sie immer nur für das Subjekt, d. h. nur Vorstellungen sind. Soll es daher ein Ding an sich geben; d. h. soll die Welt noch etwas anderes als bloße Vorstellung seyn; so muß dieses Ansich der Welt etwas von der Vorstellung toto genere Verschiedenes seyn. Was nun dieses sei, können wir nicht durch Anwendung der Gesetze der Verknüpfung der Vorstellungen (Satz vom Grunde) erschließen; sondern schöpfen es unmittelbar aus dem Bewußtseyn unseres Selbst, welches zwar eines Theils auch Vorstellung, Erscheinung unter Erscheinungen und Theil der Natur ist, andrerseits aber sich unmittelbar dem Bewußtseyn kundgiebt durchaus nicht als Vorstellung, sondern als etwas toto genere von ihr Verschiedenes, nämlich als Wille, und der Wille ist das Ansich der Welt, — wie in gegenwärtiger Schrift hoffentlich zur Genüge gezeigt worden. — Kant aber, der diesen geraden Weg liegen läßt und, statt das Objekt als schlechthin vom Subjekt abhängig zu zeigen, sehr mühsam nur die Art und Weise des Objektseyns von der Erkenntnißart des Subjekts abhängig macht, erhält bloß das Resultat, daß die Dinge an sich nicht so sind, wie wir sie erkennen, behält aber als Ding an sich noch immer ein Objekt übrig,

Seite und Zeile:

eine Vorstellung, ein Noumenon. Dies genügt aber nicht: denn kein Objekt ist unbedingt, noch kann es Ding an sich seyn, da es durchaus das Subjekt voraussetzt. Nun aber obendrein gelangt er zu diesem Noumenon als Ding an sich bloß durch eine grobe Inkonsequenz, nämlich durch Anwendung des Satzes vom Grunde über die Erscheinung hinaus, welche Anwendung er selbst sehr richtig verpönt hatte. Daher entstanden ihm nachher Angriffe, die nie zurückgeschlagen werden konnten, und seine Philosophie blieb mit einem innern Widerspruch behaftet. — Seine Entdeckungen, daß die Formen alles Erscheinens schon a priori im Bewußtseyn liegen, haben an sich großen Werth und hätten als Ausführung und Begleitung des Hauptsatzes, kein Objekt ohne Subjekt, als welche ich sie angesehn wünsche, vortreffliche Dienste geleistet.

Hätte Kant diesen Hauptsatz zu seinem Ausgangspunkt genommen; so würde er auch schwerlich in den schon oben berührten großen Fehler gerathen seyn, Anschauung und Begriff nicht zu sondern, woraus eine heillose Konfusion entstanden ist, die wir jetzt näher zu betrachten haben. Der Satz „kein Objekt ohne Subjekt" hätte ihn leicht darauf führen können, die Objekte entweder nach allgemeinen Klassen zu sondern, oder doch wenigstens alle

st. Ich — die

517, 32 zu trennen sodann st. getrennt, so

518, 1 aber fehlt

518, 4 oder aber an gutem Willen fehlt

518, 17—519, 5 Ich wüßte st. Ihre Beweise — daher

519, 6 er st. Kant

519, 17 das erste st. §. 15 im ersten

519, 19 Man kann die transscendentale Ästhetik ansehn als die abgesonderte Betrachtung dessen, was ich in der einleitenden Abhandlung als die dritte Klasse der Vorstellungen dargestellt habe. Hätte Kant doch auch die drei andern Klassen eben so gesondert betrachtet und demnach Anschauung und Begriff rein geschieden und endlich auch, wo er (S. 152 bis 153) lehrt, wir erkennten uns selbst nur als Erscheinung, dieses dahin aufgeklärt, daß was wir von uns selbst, außer der Anschauung unseres Leibes, erkennen und welches er die Erkenntniß durch den innern Sinn nennt, nichts anderes sei, als die Erkenntniß unseres individuellen Wollens, welches der sich nicht unmittelbar, sondern allein durch Willensakte, folglich in der Zeit offenbarende Wille zum Leben selbst ist. Dazu hätte er auch nicht des Ausdrucks „innerer Sinn" bedurft, der eine ganz überflüssige wie unerweisliche Annahme ist, ja eigentlich einen Widerspruch enthält. Schon G. E. Schulze (Kr. d. theor. Phil. B. 2 S. 643) hat mit Recht diese Annahme eines inneren Sinnes, die seitdem sehr beliebt geworden, getadelt und abzustellen verlangt: nur ist dieselbe nicht, wie er dort meint, von Locke zuerst gemacht worden, sondern schon sehr alt, vielleicht zuerst vom Kirchenvater Augustinus eingeführt,

Seite und Zeile:

welcher, im Buche de libero arbitrio II, 8., den innern Sinn aufſtellt und erklärt: ſogar findet ſich etwas dem Ähnliches und dahin zu deutendes ſelbſt ſchon im Ariſtoteles de anima III, 2. — Nach der ſt. Nach der — gegebenen

519, 20 Auseinanderſetzung ſt. Erörterung

519, 25—26 eigentlich die ganze Lehre Kants kein Wort, außer dem ſt. die ganze — als den

519, 30—521, 1 In dieſer offenbart ſich nun recht eigentlich der große Fehler, mit deſſen Rüge ich beſchäftigt bin ſt. Gleich am Eingange — zieht ſich

521, 5 Es kann, was man auch ſagen mag, nichts ſeyn ſt. Es iſt ſchwer zu glauben,

521, 24 S. 81 ſt. §. 20

521, 26 S. 88 ſt. §. 22

521, 29 vierte Auflage fehlt

521, 29—30 Roſenkranziſche Ausgabe S. 281 fehlt

523, 4 S. 169 ſt. S. 168

523, 9—10 der einleitenden Abhandlung §. 24 ſt. meiner — §. 23,

523, 18 dieſe grellen ſt. dieſe

523, 21 ganz fehlt

523, 23 monſtröſe Widerſpruch ſt. Widerſpruch

524, 3 der fünften Auflage fehlt

524, 25—526, 15 Daſſelbe iſt, wenn nicht ſelbſt das Kantiſche Ding an ſich ſt. „Nur — aber

526, 18 noch ſt. weil nicht

526, 19—531, 22 Das eigentliche Ding an ſich hingegen iſt, wenn wir Kants reinſte Äußerungen darüber allgemein zuſammenfaſſen, doch dasjenige, welches in Zeit und Raum und allen Formen des Erkennens erſcheint, d. h. deſſen Sichtbarwerdung dieſe Erſcheinungen ſind, das aber an ſich ſelbſt jenen Formen nicht unterworfen iſt. So gefaßt führt es von ſelbſt auf etwas, das durchaus gar nicht Objekt oder Vorſtellung iſt; ſondern das Weſen der Welt ausmacht, ſofern ſie nicht Vorſtellung iſt; dieſes iſt, nach meiner Darſtellung der Wille. Auch führt Kants Ding an ſich, wenn in dieſer reinen und allgemeinen Art gefaßt, als dasjenige, dem, weil es außer der Zeit und dem Raume liegt, alle Vielheit fremd ſein muß, das hingegen das eigenthümliche Weſen jedes Dinges beſtimmt, ganz nahe an Platons Ideen hinan, welche letztere wir erkannt haben als die verſchiedenen Stufen der adäquaten Objektität des Willens, wie dieſes in unſerm zweiten und dritten Buch ausführlich auseinandergeſetzt iſt. — Allein Kant iſt mit der Darſtellung ſeines Dinges an ſich nicht ſo weit gekommen, und dieſe Bedeutung deſſelben kann nur undeutlich ſeinen Gedanken zum Grunde gelegen haben und iſt bei ihm nie zum deutlichen Bewußtſeyn gekommen. In den meiſten Stellen ſchließt er, durch eine von ihm ſelbſt als transſcendent verpönte Anwendung des Satzes vom Grunde, auf das Ding an ſich als Urſache der Erſcheinung, und dann fällt es eben mit jenem unſeeligen Objekt an

Seite und Zeile:

sich zusammen, jenem Unding, das der Verstand zur Anschauung hinzudenken soll, damit sie Erfahrung werde. Dieses hat ihm bei seiner Deduktion der Kategorien vorgeschwebt, und aus diesem Unding eben sind alle die Widersprüche entsprungen, welche ich in der transscendentalen Logik nachgewiesen habe. Dieses Unding war es ebenfalls, was ihn abhielt, die deutliche Erkenntniß zu ergreifen, daß alles Objekt nur in Beziehung auf das Subjekt existiert, Vorstellung desselben ist und allemal entweder Anschauung, oder abstrakter, nicht anschaulicher Begriff. Daher dann die gänzliche Vermischung dieser beiden und die mit ihr verknüpften nachgewiesenen Widersprüche, zu denen sich noch diese, aus jener Vermischung fließende Folgerung gesellt, daß wenn (nach S. 143) selbst die empirische Anschauung nur durch die Kategorien des Verstandes zum Bewußtseyn kommt, und der Verstand doch das Vermögen zu denken seyn soll, nothwendig die Thiere entweder denken, oder auch nicht einmal anschauen. Aus der dieser entgegengesetzten eben so oft vorkommenden Behauptung aber, daß die Anschauung gegeben sei, und der Verstand mit seinen Kategorien zu ihr nichts beitrage, läßt sich andrerseits ableiten, daß die Kategorien eine überflüssige, grundlose und nichtige Hypostasirung seien. Denn alsdann steht die anschauliche Welt unabhängig vom Verstande ganz fertig da, und nur das abstrakte Denken bleibt den Kategorien übrig. Aber dieses muß sich denn doch nothwendig nach der anschaulichen Welt, nicht aber diese nach jenem richten, welches letztere uns dennoch so oft gesagt wird. Nur wenn durch Anwendung der Kategorien die Welt als Anschauung entstände, wäre Kant berechtigt zu sagen, die Natur richte sich nach dem Verstande und dessen Gesetzen: aber wenn die ganze anschauliche Welt ganz fertig, ohne Beihülfe des Verstandes gegeben ist; dann muß umgekehrt das Denken sich nach der Erfahrung richten, und der Verstand kann keine von dieser unabhängige Begriffe a priori haben, weil er sonst nicht mit der Natur übereinstimmte, es sei denn daß man eine harmonia praestabilita zwischen dem Verstande und der Natur annehme, eine so überflüssige als grundlose Annahme, da es einfacher und aus der innern Erfahrung Jedem gewiß ist, daß die abstrakten Begriffe, durch die Reflexion, der angeschauten Welt gemäß entstehn. Abermals also offenbart sich der Widerspruch in Kants Behauptungen, daß die Kategorien es sind, welche die Natur, die Erfahrung bestimmen, und dann wieder, daß der Verstand doch nichts zur Anschauung beitragen soll.

— In der That muß

ist. Demnach — Daher muß

531, 25—26 Möglichkeit der ist. Fähigkeit zur

531, 27 und ist. welche

531, 29—535, 11 Ich — haben. fehlt

535, 12 auf solche Weise ist. in

535, 13 gänzlich verfehlt hatte ist. so — hatte,

535, 22 ist ist. sei

Seite und Zeile:

535, 26 Platoniſchen fehlt

535, 29—536, 4 auch hat leider Kant ſich dieſe Wahrheit nie deutlich eingeſtehen wollen. — Wer nun nicht etwa feſt entſchloſſen iſt, eine faſt bodenloſe Tiefe in jenem Satze zu finden, wird mit mir der Meinung ſeyn, daß der eigentliche Sinn, oder vielmehr der Anlaß jenes Satzes, dieſer iſt, daß das Bewußtſeyn der individuellen Einheit der Perſon alle ihre Erkenntniſſe begleitet, indem die Succeſſion dieſer davon abhängt; ſofern nämlich ſolche beſtimmt wird durch die Lage der Perſon in der Welt, jene individuelle Einheit alſo gleichſam der Faden iſt, an welchen die ſucceſſiven Wahrnehmungen, wie Perlen auf eine Schnur, ſich reihen und dadurch zuſammengehalten und verbunden werden zu einer einzigen Schnur. — Inzwiſchen wird man aus dem 3ten Buche dieſer Schrift ſich erinnern, daß dieſe Einmiſchung des Bewußtſeyns der Perſon in das Erkennen als eine Verunreinigung deſſelben durch den Willen, deſſen Konkrescenz und Erſcheinung die Perſon iſt, anzuſehn iſt: daher die Erkenntniß nur ſo lange, als ſie noch in der Dienſtbarkeit des Willens iſt, auf die Perſon bezogen wird; was aber aufhören muß, wenn die äſthetiſche Erkenntniß eintreten ſoll, bei welcher allein uns vollkommen wohl wird. Sodann, beim äſthetiſchen, d. i. reinen und willensfreien Erkennen, verſchwindet das Bewußtſeyn der Perſönlichkeit, tritt ganz zurück, wodurch das ſo erkennende Individuum ſich zum reinen Subjekt der Erkenntniß verklärt und zugleich das ſo angeſchaute Objekt zu ſeiner Idee. Wie dort ausgeführt. —

Zu den grundloſen Annahmen, mit denen Kant die Theorie des Erkennens belaſtete, rechne ich, ohne alles Bedenken, auch die ganze Lehre von den Kategorien. ſt. Wenn wir — wiederholen.

536, 5—8 Daß ich ſie verwerfe und warum, geht zum Theil ſchon hervor aus der oben gegebenen ſt. Daß — aus

536, 10 und der ſt. und

536, 11—12 irgend eines deutlichen und beſtimmten Begriffs ſt. an einem — Begriff

536, 16 der Erklärung ſt. den Erklärungen

536, 17—18 und deſſen — und 34 fehlt

536, 19 Erklärung ſt. Erklärungen; denn doch wohl ſehr ſt. ſehr

537, 6—10 Daher — fixirt. fehlt

537, 28 jenen Grundſatz ſt. denſelben

538, 18 der in [Druckfehler] ſt. in der

538, 26 als ſt. wie

540, 17—18 deren Vorſtellung, zugleich mit vielen andern, er ſelbſt wieder iſt, ſt. aus welcher — iſt,

540, 29—30 Weſen der Vernunft, objektiv betrachtet ſt. objektiv — ſelbſt

541, 31—32 in einer beſonderen Abhandlung ſt. ſchon — denſelben

542, 21 und daher ſt. daher

542, 35 nur fehlt

543, 4—5 Der Grund aber ſt. Kategoriſche — Grund

Seite und Zeile:
543, 11 §§. 32—35 st. §. 30—33
543, 34 werden st. worden
544, 5 Erkenntniß st. Vorstellung
544, 6—8 S. 11—16 st. §. 4 — S. 77,
544, 30—37 Überdies aber bin ich st. und — ernstlich
544, 38 im eigentlichen Sinne fehlt; höchst fehlt
545, 5—7 §. 23 welche ich hier nicht wiederholen werde, st. §. 20 — nach.
545, 8 eintretenden fehlt
545, 9 Stellen st. Stelle
545, 10 und st. ja eigentlich
546, 20 es st. hier
546, 21—22 schweren st. im Schwerpunkt
546, 29 Sauerstoffs st. Oxygens
546, 37 durch denselben Begriff denkbar st. dem Begriffe nach die selbe
547, 1—18 Beispiele der nämlichen Art, auf welche auch genau dieselbe Erklärung paßt, sind ferner das st. Ein — dem
547, 18 auch die st. ja, auch mit der
547, 19 der st. welcher
547, 31 dieses anführen st. anführen
547, 32 immer gleich st. gleich; Das st. Dies
547, 33 der einleitenden Abhandlung st. der — Grunde
547, 36 beide st. alle betheiligten
547, 38 z. B. beim Stoß fehlt
548, 2 ist st. wird; ist st. wird
548, 3 und Geschwindigkeit fehlt
548, 7—23 Diese — giebt. fehlt
548, 28 und dieses auf jenes st. dieses auf jenes aber
548, 33—36 (Sunt — motus.) fehlt
549, 33 physisches st. physisch
549, 34 logisches st. logisch
549, 36 mathematisches st. mathematisch
549, 37 praktisches st. praktisch
550, 5—6 Im — Grunde. fehlt
550, 19 accidens st. contingens
550, 20 als st. wie
550, 23—24 negative st. negativ ausgedrückte
550, 34 welches aber schon eine abstrakte Reflexion ist. st. dies — Reflexion
551, 3—6 Dieses — bezeichnet. fehlt
551, 20 für die Reflexion fehlt
551, 32 von drei besondern st. dreier besonderer
551, 33 wie st. daß
551, 34 an st. in
552, 22 243 fehlt
552, 23 419 fehlt
552, 38 einleitende Abhdlg. §. 55 st. Abhandlung — §. 50.

Seite und Zeile:

553, 2—19 Übrigens — iſt. fehlt

554, 3—31 Und dies iſt auch der Anlaß und der ſt. Sogar — den

554, 32 zu fehlt

554, 37—556, 4 Wir — berührt. fehlt

556, 38 einleitenden Abhandlung ſt. Abhandlung — Grunde,

557, 14—30 Das — ſteht. fehlt

558, 1 beleuchten ſt. betrachten

558, 7—10 Dieſe ſind aber ſehr ſt. Dieſe — aber

558, 17—18 ſo willkührlich ergriffen, als irgend ein andrer nur ſeyn konnte ſt. willkürlich genug ergriffen.

558, 32—559, 12 Erſteres — Antinomien. fehlt

559, 18 Falſche und Verkehrte ſt. Falſche

560, 2—3 einleitenden Abhandlung §. 19 ſt. Abhandlung — §. 18

560, 3 S. 12—15 ſt. §. 4

560, 9—37 Jedoch wird allerdings die Beharrlichkeit der Materie a priori und als nothwendig erkannt, welche Erkenntniß aber zuerſt als unmittelbar und intuitiv ins Bewußtſeyn kommt: zur mittelbaren, abſtrakten, reflektiven Erkenntniß kann ſie nur erhoben werden, indem man ſie ableitet aus der an der eben angeführten Stelle unſers erſten Buchs dargethanen Wahrheit, ſt. ja, — worden ,

561, 30 Zuſatz: Negativ läßt ſich der Grundſatz entwickeln aus dem uns a priori bewußten Geſetz der Kauſalität, deſſen Gültigkeit wir immer nur auf die Zuſtände, nie auf die Materie ausdehnen.

561, 34 der einleitenden Abhandlung §. 24 ſt. der — §. 23;

562, 5—8 Ich — Nachdenken. fehlt

562, 8 dem Leſer ſt. uns in

562, 18 der ſt. an

562, 19—21 nun S. 309 u. 314 ſt. bringt — Noumena"

562, 31—34 ſie ſind eben nur wieder deren Vorſtellung, ſind der Reflex. ſt. aus — ſind

562, 34 ſelbſt fehlt

562, 35 ſich der Wille ſt. ſich

563, 7 Zuſatz: Jene heilloſe Vermiſchung des Denkens und Anſchauens tritt recht grell hervor in dem Satz (S. 324.) „daß ein Begriff ſeinen Ort entweder in der Sinnlichkeit oder im reinen Verſtande habe."

563, 18—565, 5 Mehr als irgendwo treten noch Denken und Anſchauung auseinander im Kapitel von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, indem zuletzt geſagt wird, ſt. Allerdings — geſagt,

566, 2 Zuſatz: Nachdem er nun die Kategorien und was aus ihnen folgt weitläufig abgehandelt hat, flickt er zwiſchen ihnen und der Anſchauung noch jenes Unding, die Schemate der reinen Verſtandesbegriffe, ein, bei denen kein Menſch etwas beſtimmtes denken kann und über deren Unmöglichkeit ich in der einleitenden Abhandlung §. 29 genugſam geredet habe.

566, 17—570, 5 Nachdem — richtet. fehlt

Seite und Zeile:

570, 6 kehre — und fehlt
570, 13 daß fehlt
570, 15 geben bloße Regeln und keine Principien st. bloße — geben
570, 35—571, 5 Er trägt es selbst st. Es — Vernunftprincip
571, 7 364 st. 361
571, 11—20 Der — prüfen. fehlt
571, 21 nun der Satz st. derselbe
571, 26 Erkenntniß st. Erkenntnisse
571, 27—28 dieser unmittelbaren Erkenntniß st. diesen unmittelbaren Erkenntnissen
572, 17—18 als — eintritt. fehlt
572, 34 oder st. oder eine
573, 12 Aber wenn man st. Wenn man hingegen
573, 15 logischen fehlt
573, 21 dann st. denn
574, 6—575, 2 In der — identificiren. fehlt
575, 3 auch fehlt
575, 9 das st. welches
575, 17 diesen (Druckfehler) st. diese
575, 19 welche st. solche; wird fehlt
575, 20 vervollkommnet wird st. vervollkommnet,
575, 30 einleitenden Abhandlung §. 55 st. Abhandlung — §. 50,
575, 31 die der st. die
575, 32 nun aber st. aber
575, 37—576, 1 Aber — 379. fehlt
576, 22 sehr großer st. großer
576, 34—36 Scholastische Philosophie dreht, mit welchem Namen man, wie gesagt, alle Europäischen Philosophien, von der des Kirchenvaters Augustinus an, bis auf Christian Wolf herab, bezeichnen kann. st. unter — hat.
577, 2—578, 18 welches man schon deshalb zu verneinen geneigt seyn könnte, weil es den Werth der Offenbarung, indem es sie überflüssig machte, schmälerte. Auch wäre, um jenes auszumachen, die historische Untersuchung zu Hülfe zu nehmen, und so zu erforschen, ob manche alte oder nichteuropäische Völker, besonders die Hindostanischen, und viele der ältesten Griechischen Philosophen auch wirklich zu jenen Begriffen gelangt sind, oder ob bloß wir, zu gutmüthig, sie ihnen zuschreiben, so wie die Griechen überall ihre Götter wiederfanden. st. als ein dem Wesen — geworden sei. —
578, 19 Vielleicht wäre auch durch eine solche Untersuchung Kant st. Eine — Kanten.
578, 20 worden st. haben
578, 29—35 Danach — ist. fehlt
579, 19 verleitete st. verleitet hat.
579, 24—27 Da — gebraucht. fehlt

Seite und Zeile:

579, 28—32 wie ſie Kant giebt ſt. iſt — Widerlegung

580, 4—581, 18 Bei einer unbefangenen Nachforſchung des Urſprungs dieſes Begriffs wird man hingegen finden, daß er, wie alle die transſcendenten Begriffe, welche Kant Ideen nennt, nur dadurch entſteht, daß man ſt. hätte — er

581, 21 Man ſt. Er

581, 22 man ſt. er

581, 31 ſelbſt fehlt

581, 33 beachtenswerthen fehlt

584, 9 indem fehlt

584, 12 Hypoſtaſierungen ſt. Hypoſtaſen

585, 25 ſind alſo ſt. ſind

585, 37—586, 1 und — iſt fehlt

586, 16 welchen ſt. welche

586, 27—28 richtig und fehlt

587, 23 Hindus ſt. Hindu

587, 24 Vedas ſt. Veden

587, 25 des ſt. der

587, 33 das ſt. ſo

588, 11—20 indem — infinito). fehlt

588, 21 von Kants Argument ſt. des Kantiſchen Arguments.

588, 26—37 Ferner — iſt. fehlt

589, 8—24 Eigentlich — iſt. — fehlt

589, 33—35 eines Beweiſes ſt. des Beweiſes — worden.

590, 1—9 Die — finden. fehlt

590, 19 kam ſt. gekommen iſt.

590, 20 und dieſe ſt. dieſe aber

590, 35—36 und — Anfanges, fehlt

590, 37—38 ſo — hat fehlt

590, 38 jene fehlt

591, 10 als ſt. wie

591, 10—14 Die — geſchweigen. fehlt

591, 25—592, 2 Eine — hätten. fehlt

593, 19—38 Es — vermeint. fehlt

595, 7 Willen überhaupt ſt. Willen

595, 7—30 Aber Kant, der keineswegs von dieſer Vorſtellung ausgeht, wird auf eine ſeltſame Weiſe doch der Wahrheit nahe gebracht.ſt. Überhaupt— Werk

595, 31 Er ſt. Kant

596, 10—23 Denn — eingeſchlagen. fehlt

597, 7—12 Mit — begründet. fehlt

597, 13 Wir unſrerſeits haben das Ding an ſich ſt. Das — ich

597, 16 haben wir ſt. habe ich

598, 8—9 S. 53 und 185 ſt. §. 6 — Ausgabe

598, 20 Zuſatz nach: Kirche: ſofern ſie den Willen, durch eine vom erſten Menſchen auf alle andern gehende Verderbniß, für der Sünde nothwendig

Seite und Zeile:

anheimgefallen, nur zum Bösen, nicht zum Guten frei und, durch sich selbst, für ganz ohnmächtig zur Rechtfertigung und Genugthuung erklären, die Freiheit des Willens nur in der Freiheit zu sündigen bestehen lassen (so Luther und Melanchthon), Erlösung aber nur von dem Glauben und der Gnade hoffen: welches Alles wir genugsam am Schlusse des 4ten Buches betrachtet haben.

598, 24 nothwendig vorausſetze st. vorausſetze

598, 34—35 Hierüber — Willens. fehlt

599, 8—11 Einen — Supplemente. fehlt

599, 15—16 S. 518 bis 523, welche Stelle sich noch auf die Antinomie überhaupt bezieht: st. im — Vernunft";

599, 17 von st. zwischen

599, 19 ist st. worden

599, 20 S. 169—179 der Krit. d. prakt. Vern. anzusehn). st. anzusehen — Ausgabe.

600, 3 bedingt und bestimmt st. necessitirt

601, 11—12 gänzlich verschieden, ja es kann eigentlich nur gleichnißweise ein Verhältniß genannt werden. st. durchaus verschieden.

601, 12 aber auch st. auch

601, 21 was die Behauptung der These war st. welches — wurde,

603, 5 zuerst st. rudimentarisch

603, 6 erneuert st. vervollkommnet

603, 7 Kant st. Kanten

603, 14—33 Zur — bringend. fehlt

603, 38—604, 10 Daher — Dieu. fehlt

604, 13 Musterstück st. Meisterstück

604, 16 eigentlichen alten Scholastik st. Scholastik

604, 31—32 aber — *δημιουργος*. fehlt

604, 32 aber st. jedoch

604, 33—605, 3 Zwar — Gott. fehlt

605, 5 kürzlich st. in der Kürze

605, 11 bleibendes und fehlt

605, 16—606, 16 Er — wegzubegeben. fehlt

606, 18 Übrigens st. Was — so

606, 34 den er vorausſetzt, fehlt

606, 34 gründliche st. ausführliche

606, 35 teleologischen Urtheilskraft. st. Urtheilskraft.

606, 35—609, 15 Meinen — Daseyns. fehlt

609, 23—610, 9 Ich gehe jetzt zum Ethischen Theil der Kantischen Philosophie über, bei welchem es nicht nöthig seyn wird, so sehr wie bisher am Leitfaden seiner Schriften ins Einzelne zu gehn, theils weil Kants Ethik sich auf wenige Hauptsätze zurückführen läßt, theils weil die Kritik der praktischen Vernunft ein ungleich schwächeres Werk als die der theoretischen ist und geschrieben, als Kants Geist schon die Spuren des Alters zu tragen anfieng, die sich in seinen noch spätern Werken leider so sehr

Seite und Zeile:

ſtark zeigen. Ich werde daher hier in meinem negativen Verfahren ſehr viel kürzer ſeyn dürfen, auf das poſitive, d. h. auf den ethiſchen Theil meines eigenen vorliegenden Werkes zurückweiſend: est enim verum index sui et falsi. ſt. Um — verweiſe.

610, 12 eigentlichen alten Scholaſtik ſt. Scholaſtik

610, 13—14 III, 6 ſt. III, 10 — *θεωρητικος*),

610, 32—33 da er, nach einem gänzlich makelloſen Leben voll Entſagung und voll höchſter Menſchenliebe, durch freiwilliges Untergehn eines mattervollen [Druckfehler für martervollen], ſchmählichen Todes, ſeine Lehre beſiegelte und bekräftigte, — daß er ſt. deſſen — wird,

611, 23 größter ſt. großer

611, 24 es fehlt

612, 4 nothwendig ſt. erfordert

612, 8 zuſammen ſt. beiſammen

612, 11 ſogar die ſt. die

612, 23 jene Spaniſche Prinzeſſin ſt. die — Philipp's II.

612, 25 3 Jahre hindurch fehlt

612, 26 allemal Mangel ſt. Mangel

613, 4 — 614, 2 Dem — iſt. fehlt

614, 15 bedacht ſt. mit Bedacht

614, 27—29 welches, — iſt, fehlt

614, 35—36 wie ſt. wo — oder

615, 33 dem Gleichgewicht ſt. der Faſſung

616, 16—20 In — 105). fehlt

616, 37—617, 13 Unſere — treiben. fehlt

617, 27—32 Was — Sprache" fehlt

617, 38 Vernehmungen fehlt

618, 20 wurde ſt. iſt

618, 22 geworden fehlt

618, 26 der ſt. zur

620, 36 frei machte und ganz eigentlich zeigte, ſt. frei — hat

621, 15 Sodann auch das eigentliche ſt. Noch — das

621, 16 welche, nach der Lehre der reinſten und ächteſten Chriſten, z. B. Luthers, ſt. welche

621, 18 da ſt. ſofern

622, 1—2 S. 223 bis 266 der Krit. d. prakt. Vern. ſt. die — Ausgabe)

622, 38 (Roſenkranziſche Ausgabe S. 192) fehlt

623, 7 der — Ausgabe fehlt

624, 9—10 Roſenkranziſche — 257 fehlt

624, 31 als ſt. wie

625, 26 ſind fehlt

625, 28 hier weiter ſt. weiter

627, 3 ethiſche ſt. moraliſche

627, 35 allem dieſen ſt. dieſem Allen

629, 12 wie ſt. daß

Seite und Zeile:
629, 22 sehr häßlich fehlt
630, 2 selbst st. sogar
630, 28—29 und — anzuwenden, fehlt
631, 8—632, 2 Denn — p. 354. fehlt
632, 2 Er st. Kant
632, 3 nothwendig st. nöthig
632, 8—19 Wenn — darf. fehlt
632, 19—20 Die Auseinandersetzung davon st. Kants — Sache
633, 27—28 und — Natur", fehlt
633, 33—634, 4 Der — stehe. fehlt

Die Welt

als

Wille und Vorſtellung.

Von

Arthur Schopenhauer.

Zweite, durchgängig verbeſſerte und ſehr vermehrte Auflage.

Erſter Band,

Vier Bücher, nebſt einem Anhange, der die Kritik der Kantiſchen Philoſophie enthält.

Ob nicht Natur zuletzt ſich doch ergründe?
Göthe.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1844.

Zweiter Anhang:

Abweichungen der zweiten Auflage (B, vom Jahre 1844) von der vorliegenden.

Seite und Zeile:
XII, 25 wie A
XVI, 13 Anmerkung fehlt
XX, 27 Beide Anmerkungen fehlen
XXVII, 14 deren ſt. derer
4, 16—28 wie A
5, 4 wie A
7, 34 Grundl. d. Moral §. 6, fehlt
7, 34 der erſten Auflage fehlt
9, 33 wie A
9, 34 wie A
10, 14—15 wie A
14, 15 wie A
14, 25—27 wie A
14, 27 wie A
15, 3 wie A
15, 16 wie A
17, 14—15 wie A
17, 24—25 wie A
19, 6 wie A
19, 17 wie A
19, 26 wie A
19, 34—20, 1 Ich habe in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 22, auseinandergeſetzt, wie ſich Traum von Wirklichkeit unterſcheidet, und es ergab ſich, daß das Kriterium dieſer Unterſcheidung nichts Anderes ſei, als das ganz Empiriſche des Erwachens, der Wiedereintritt des unmittelbaren Objekts ins Bewußtſeyn ſt. Daß — abgebrochen wird
20, 25 *ανθρωποι* ſt. *ανθρωπος*
20, 25 wie A
20, 29—30 wie A

Seite und Zeile:
20, 35 wie A
21, 32 wie A
24, 25—28 wie A
26, 5—6 wie A
27, 36 wie A
28, 26 §. 30 ſt. §. 29
31, 25 wie A
32, 7 wie A
32, 15 wie A
32, 35—33, 27 wie A
33, 33 : und daß wir dieſen als ſt. Daß wir nun dieſen hier als
34, 29 wie A
35, 13—15 wie A
38, 15 Das ſt. Dem
39, 9 wie A
40, 36 wie A
42, 24—25 wie A
44, 32 wie A
46, 33—35 wie A
48, 4 wie A
48, 5 wie A
52, 21 wie A
53, 26—27 wie A
54, 20 wie A
55, 1—6 Dieſerwegen aber auch ſollte ſie theils nicht mehr allein und als für ſich beſtehende Wiſſenſchaft gelehrt werden, weil ſie als ſolche zu gar nichts führt; ſondern ſie ſollte im Zuſammenhang ſt. Als — Zuſammenhange
55, 8 wie A
55, 8 theils ſt. Demgemäß
55, 8 wie A
55, 10 wie A

Seite und Zeile:

55, 11—12 mehr — daß fehlt
55, 13 erklärt werden ſt. erkannt und
55, 14 wie A
55, 16 wie A
55, 20—21 wie A
55, 21 wie A
55, 22 wie A
55, 26—32 wie A
55, 32 wie A
56, 3 wie A
57, 26 wie A
57, 37 wie A
58, 7 wie A
58, 23 wie A
58, 35 wie A
59, 31 wie A
60, 12 wie A
62, 7 wie A
64, 1 wie A
65, 19 wie A
65, 21 wie A
66, 7 wie A
66, 7 wie A
66, 10 wie A
66, 16 wie A
68, 21 im Buche fehlt
69, 25 wie A
70, 6 immer jener ſt. jener immer
70, 8 wie A
70, 17 wie A
70, 18 Dieſe ſt. Sie
70, 20—21 wie A
70, 29—32 wie A
70, 34 wie A
72, 26—31 wie A
73, 15—18 wie A
78, 34 wie A
79, 32 Als allein durch Schlüſſe gefunden, ſieht man ferner auch viele phyſikaliſche, zumal aſtronomiſche Wahrheiten an: auch iſt die Überzeugung von ihnen allein durch Schlüſſe mittheilbar ſt. wohl — Wege
79, 33—34 wie A

Seite und Zeile:

80, 8 wie A
80, 11 wie A
80, 13 wie A
80, 24 wie A
81, 29 wie A
81, 30 wie A
81, 30 wie A
83, 7 wie A
84, 34 wie A
85, 14 wie A
86, 14 wie A
86, 26—28 wie A
87, 21—25 Am — hat fehlt
88, 18 wie A
88, 23 wie A
90, 16 wie A
90, 24 wie A
90, 32 $\sqrt{r-b}$ (ebenſo dritte Aufl.) ſt. $\sqrt{r^{-b}}$
92, 18 wie A
92, 20 bei ſt. durch
92, 36 wie A
92, 36—38 wie A
93, 7—16 wie A
93, 26 wie A
93, 28 wie A
94, 19 wie A
96, 11 wie A
97, 5—6 wie A
98, 16 wie A
99, 19 wie A
100, 16 wie A
100, 21 wie A
100, 27 wie A
101, 8—9 wie A
102, 7 wie A
102, 19 wie A
102, 23 wie A
103, 15 wie A
103, 17—20 wie A
103, 22 wie A
103, 25 wie A
103, 30 wie A
104, 13—14 (aut — laqueum) fehlt

Seite und Zeile:
104, 22—24 wie A
105, 8—11 wie A
105, 24 wie A
105, 33—34 wie A
106, 19 wie A
106, 21—23 wie A
106, 28 wie A
106, 31—34 wie A
108, 30 wie A
114, 5 wie A
115, 37 wie A
116, 20 wie A
117, 7 bleibt ſt. bleiben
118, 2 Vorſtellung, [Druckfehler der zweiten und dritten Aufl.] ſt. Vorſtellungen
118, 15—20 wie A
119, 37 wie A
120, 3—4 wie A
121, 17—19 wie A
121, 28—29 wie A
122, 22 wie A
125, 9 für ſt. auf
125, 10 wie A
125, 11 wie A
125, 14 die ſt. welche
126, 10 wie A
127, 24 der erſten Auflage fehlt
130, 6 wie A
130, 10—13 wie A
131, 17 wie A
131, 18 wie A
131, 34 wie A
133, 3 wie A
133, 16 wie A
133, 22 wie A
133, 23 wie A
133, 24 wie A
133, 25 wie A
136, 13 wie A
136, 14—15 wie A
136, 35 wie A
138, 6 wie A
146, 13—147, 4 wie A
148, 26—29 wie A

Seite und Zeile:
148, 30 wie A
149, 13 wie A
150, 13—14 wie A
150, 35 wie A
150, 37—151, 15 dieſes — 28) fehlt
151, 22 zur ſt. gemäß der
151, 30 nämlich fehlt
151, 32 nun fehlt
153, 2 wie A
154, 21 für jenes ſt. jenes
154, 23 (III, 13) ſt. (III, 12)
154, 25—27 (Plato — consistentia.) fehlt
154, 34—35 wie A
156, 14 Ohne Zweifel ſt. Wahrſcheinlich
156, 21 als fehlt
156, 28 wie A
156, 30 wie A
156, 31 wie A
156, 36 wie A
158, 25—26 wie A
158, 26 wie A
158, 27 wie A
158, 28 wie A
158, 33 wie A
158, 36 wie A
160, 6 wie A
160, 7—8 wie A
160, 19 wie A
161, 2 wie A
161, 6 wie A
161, 28 wie A
161, 32 wie A
161, 38 wie A
162, 10 wie A
162, 13—14 wie A
163, 3 wie A
163, 29—35 „im — 1844 fehlt
164, 22 wie A
164, 28 wie A
166, 22 wie A
167, 31—37 wie A
168, 3 wie A
168, 5 wie A

Seite und Zeile:
168, 19—20 wie A
169, 14—15 Es ist — sind fehlt
169, 15—16 Allen liegt st. Ihnen liegt
169, 32—38 wie A
170, 20 wie A
170, 25 wie A
170, 33 wie A
170, 34 wie A
170, 35 wie A
170, 36 wie A
170, 37—171, 2 wie A
171, 7 wie A
171, 9 wie A
172, 6 wie A
172, 7 wie A
172, 30 wie A
172, 33 wie A
172, 36—38 wie A
175, 3 wie A
175, 7—9 (nam — Empedocles) fehlt
175, 34—176, 5 in — 1855 fehlt
177, 3 als st. wie
177, 4 und st. daher
177, 5 sind wir st. wir sind
177, 5 dieser st. derselben
178, 7 wie A
178, 8 wie A
179, 3 wie A
179, 22 wie A
179, 23 wie A
179, 26 wie A
179, 36—37 der ersten — Auflage fehlt
180, 35 wie A
181, 18 wie A
181, 24—25 wie A
181, 35—36 wie A
181, 36—37 wie A
183, 28—31 wie A
185, 36 Rosenkranz" — ff. fehlt
186, 29 auch st. selbst
186, 29 sehr leicht st. leicht
186, 34 nicht so leicht übersetzen läßt st. in — läßt

Seite und Zeile:
188, 36 S. 61 st. am Schlusse — Anatomie.
190, 11 wie A
190, 14—15 die — Wüsten fehlt
190, 31 wie A
191, 28—35 die weibliche Blume der diöcistischen Valisneria entwickelt die Spiralwindungen ihres Stängels, von denen sie bisher an den Grund des Wassers gehalten wurde, und steigt dadurch auf die Oberfläche, genau dann, wann die an einem geraden Stängel aufgeschossene männliche Blume daselbst ihre Antheren ausstreut, welche st. Wann — woselbst sie
192, 22 Gattungen st. Species
192, 24 wie A
192, 26 wie A
192, 32 wie A
192, 36—37 wie A
194, 24—25 wie A
194, 26 wie A
194, 28 wie A
194, 29 wie A
195, 32 wie A
199, 8—9 wie A
202, 8 wie A
203, 8 wie A
203, 26 wie A
203, 37—204, 11 wie A
204, 22 wie A
205, 1 wie A
205, 3 wie A
205, 32 wie A
207, 19 Plotin st. Plato
207, 19—20 bewegte u. κινητη fehlen
208, 7 wie A
210, 25—27 wie A
211, 1 wie A
211, 2—3 wie A
211, 25 wie A
211, 25 wie A
212, 26 wie A

Seite und Zeile:
213, 7 wie A
213, 10—24 wie A
214, 15 wie A
214, 21 wie A
214, 21 wie A
220, 21 wie A
223, 11 alſo 33 Jahre ſt. faſt ein halbes Jahrhundert
224, 35—225, 3 wie A
225, 8 wie A
225, 36—37 wie A
226, 14—15 wie A
227, 23 wie A
228, 13 wie A
229, 6 wie A
229, 8—9 wie A
229, 27 wie A
230, 22 wie A
230, 24—25 wie A
231, 7 wie A
234, 1 wie A
234, 7 wie A
234, 22 allem ſt. allen
235, 2 der Idee ſt. der Platoniſchen Idee
235, 12 wie A
236, 18 wie A
237, 16 wie A
240, 1 wie A
240, 38—241, 2 wie A
242, 6 wie A
243, 6—7 wie A
243, 8 wie A
248, 4 wie A
249, 25—31 wie A
249, 33—250, 11 wie A
251, 34 wie A
253, 10—11 wie A
254, 9—12 wie A
254, 16 wie A
254, 25—27 wie A
254, 31 wie A
256, 14 wie A
257, 15 welches ſt. ſondern dies
259, 18 wie A

Seite und Zeile:
261, 7 wie A
263, 8 wie A
265, 9 wie A
265, 16 wie A
268, 1 wie A
272, 29—30 wie A
275, 15 wie A
275, 28 wie A
276, 25 wie A
276, 31 wie A
277, 11—16 Die — rem. fehlt
279, 22 wie A
282, 32 Alciatus fehlt
286, 3—4 wie A
287, 15—16 (Occidit — terram.) fehlt
288, 30 wie A
290, 7 wie A
290, 20 wie A
291, 16—19 wie A
292, 6—12 wie A
294, 8—32 wie A
296, 17—21 wie — Eben fehlt
296, 21 er ſt. der Jüngling
297, 31 wie A
299, 28—300,8 wie A
300, 26 wie A
302, 22 die ſie erregt ſt. welche ſie gewährt.
303, 24 wie A
304, 3 wie A
304, 9 wie A
305, 7 wie A
306, 5—8 wie A
306, 8 wie A
307, 5 (melodiarum — imitans) fehlt
307, 6—8 und auch — 19. fehlt
308, 38—309, 30 wie A
309, 31 können als ſt. als
309, 32 angeſehen werden ſt. anſehen
310, 12—14 Daher kommt es ſt. Aus — erklären
310, 32 wie A
311, 9 ſich ſt. einander

Seite und Zeile:
311, 21 wie A
311, 22 wie A
312, 15—19 wie A
313, 5 abſtrakten Begriffen aufgefaßt ſt. abſtrakte Begriffe abgeſetzt
313, 18 (adv. Math. L. VII. p. 104 & 154. Ausg. v. 1621) ſt. (adv. — VII)
313, 19 wie A
313, 32 wie A
314, 9 wie A
314, 18—25 wie A
314, 26 wie A
314, 27 wie A
314, 28 wie A
314, 31 wie A
315, 6 wie A
320, 1 wie A
321, 37—38 nihil — notione. fehlt
322, 3 wie A
322, 26 oder ſt. und
322, 29 wie A
322, 33 wie A
323, 31 wie A
324, 26 wie A
324, 36 des Trimurti ſt. des Trimurtis
327, 25 wie A
328, 6—8 wie A
328, 23 wie A
328, 24 wie A
328, 27 wie A
329, 1 wie A
329, 6 wie A
329, 10—23 wieA
329, 24—28 wie A
330, 2 wie A
330, 36 wie A
331, 1 wie A
332, 32 wie A
332, 35 wie A
333, 19—20 wie A
333, 21 wie A
333, 21 wie A
333, 22—23 wie A

Seite und Zeile:
333, 24 wie A
333, 33 wie A
336, 6 wie A
336, 31 wie A
337, 16 wie A
339, 21 wie A
339, 21 wie A
340, 32 wie A
340, 34 wie A
340, 35 wie A
340, 37 wie A
341, 31 wie A
342, 1 wie A
342, 8 In dieſen letzten Jahren ſt. Im Jahr 1840
342, 16 dieſe ſt. jene
344, 26 wie A
346, 9—11 (a voce — assuescendo) fehlt
346, 15—17 (Stoici — actiones.) fehlt
347, 22 (doceri posse virtutem). fehlt
347, 33 wie A
348, 1 wie A
348, 14 wie A
349, 32 bloße ſt. bloß
351, 28—33 und wegen — Charakter iſt. fehlt
351, 34 derſelben ſt. jener Deliberationsfähigkeit
351, 37 S. S. 35 ff. ſt. (erſte Auflage, S. 35 ff.)
353, 22 wie A
353, 30 wie A
354, 11 wie A
359, 4 wie A
359, 5—6 wie A
359, 6—14 wie A
361, 31 wie A
361, 37 wie A
363, 15 wie A
364, 22 wie A
364, 34 wie A
365, 6 wie A
365, 30—36 wie A

Seite und Zeile:
365, 37 wie A
368, 27—34 Mit — II, 15. fehlt
369, 15 (Pelides — latum.) fehlt
369, 19—20 (Iovis — infinitam.) fehlt
372, 23 wie A
374, 4 wie A
377, 8 wie A
379, 27—32 wie A
380, 13—14 wie A
382, 25 wie A
382, 38—383, 9 wie A
383, 10 wie A
384, 22 wie A
384, 25—31 wie A
386, 38—387, 2 wie A
387, 2 wie A
388, 36—389, 4 wie A
389, 22—27 wie A
389, 33 als ſt. wie
391, 4 wie A
391, 11 wie A
392, 8 wie A
392, 24 wie A
393, 25—28
393, 33 wie A
394, 7 wie A
394, 15 wie A
395, 34 wie A
395, 35 wie A
396, 5 wie A
396, 14 wie A
396, 30 wie A
397, 9 wie A
397, 14 wie A
397, 17 wie A
397, 23 wie A
397, 27 wie A
397, 29 wie A
398, 1 wie A
398, 1 wie A
398, 5 wie A
398, 6 ethiſch ſt. moraliſch
399, 7 wie A
399, 19 wie A

Seite und Zeile:
399, 22—24 wie A
399, 24—25 wie A
400, 18 wie A
402, 19 wie A
402, 19 wie A
402, 36—37 pp. 221—230 ſt. §. 17 — Auflage
403, 3 ethiſche ſt. moraliſche
403, 8 wie A
403, 11 werdende ſt. erwachſende
403, 21 wie A
403, 23 wie A
403, 25 wie A
403, 31 wie A
404, 9 wie A
404, 12 wie A
404, 13 wie A
404, 16 wie A
406, 6—11 Bis — Monarchie fehlt
406, 12 wie A
406, 13 wie A
406, 22 wie A
407, 4—8 wie A
407, 9 wie A
407, 13 wie A
407, 27 wie A
408, 1 wie A
408, 7 wie A
408, 9 wie A
408, 10 wie A
408, 18—19 (Finis — vivere.) fehlt
409, 14 wie A
409, 18 wie A
409, 26 wie A
409, 33 wie A
410, 2 wie A
410, 4 wie A
410, 7 wie A
410, 8 wie A
410, 19 wie A
410, 24 wie A
410, 29 wie A
411, 12 wie A
411, 17 wie A
411, 22—412, 7 wie A

Seite und Zeile:
413, 9 wie A
414, 10 wie A
415, 1—8 fehlt
415, 29—37 Die — ſeyn. fehlt
416, 1—3 Könnte — einſtehen. fehlt
416, 7 wie A
416, 28 wie A
418, 11 wie A
418, 16 wie A
419, 16—19 Klammer fehlt, das Spaniſche als Anm. unter dem Text
419, 20 Ja, wie ſt. Wie; Sünde ſt. eine Schuld
419, 24—26 wie A
419, 31 beiden ſt. drei
419, 32 wie A
419, 37 wie A
420, 15 wie A
421, 5 wie A
421, 7 wie A
421, 10 wie A
421, 15 es ſchon ſinnlicher ſt. es
421, 16 wie A
421, 20 wie A
421, 28 wie A
421, 29—31 und — ſollen. fehlt
423, 17 wie A
423, 35 wie A
425, 17 wie A
425, 21 wie A
425, 23—24 wie A
425, 26—27 wie A
427, 3 wie A
427, 4 wie A
427, 35 wie A
427, 39 wie A
428, 20 wie A
429, 6 wie A
429, 32 wie A
430, 28 wie A
431, 7 wie A
434, 18—27 wie A
434, 27 wie A
436, 23 wie A

Seite und Zeile:
436, 27 wie A
437, 1 wie A
437, 26 wie A
437, 38—438, 1 ſeinige Druckfehler für ſeinigen
438, 6 d. h. des ſt. d. h.
438, 8 inſofern ſt. ſofern
438, 31—32 wie A
438, 38 wovon ſt. von der
439, 3 ethiſch ſt. moraliſch
440, 3 wie A
440, 10 wie A
440, 14 wie A
440, 22 wie A
440, 28 wie A
440, 33 wie A
440, 35—36 deshalb in England und Nord-Amerika Geſetze und Vereine beſtehn. ſt. daher — iſt.
442, 14 verhängten ſt. begegnenden
445, 34 wie A
446, 2 wie A
446, 13 er ſt. man
449, 11 wie A
449, 25 der fehlt
450, 15—29 Aber — Leben. — fehlt
450, 32—451, 3 Auch — S. 233.) fehlt
451, 26 wie A
452, 14 wie A
453, 14 ethiſcher ſt. moraliſcher
453, 22—24 wie A
454, 9 wie A
454, 10 wie A
454, 20 wie A
454, 23—38 wie A
455, 1 wie A
455, 2 wie A
456, 31 wie A
457, 7 14, 26. 27. 33. fehlt
457, 12—13 wie A
457, 24—26 als in dem bekannten, ſehr alten und vortrefflichen ſt. wie — berühmten.
457, 30—32 wie A

Seite und Zeile:
457, 33 wie A
457, 34—37 wie A
457, 38 wie A
458, 1—2 wie A
458, 2—9 wie A
458, 21 wie A
459, 1 wie A
459, 25 wie A
459, 34 25 ſt. 40
460, 4 wie A
460, 19—22 wie A
460, 22 wie A
460, 32 wie A
460, 33—34 wie A
460, 35 wie A
461, 23 wie A
464, 12 wie A
464, 13 wie A
466, 6—22 wie A
466, 33—467, 15 wie A
467, 25—27 wie A
467, 31 wie A
467, 36 wie A
469, 18 wie A
469, 30 wie A
470, 27 wie A
471, 3 wie A
471, 11—12 wie A
471, 13 wie A
471, 15—17 wie A
471, 23 wie A
471,27 wie A
471, 34 wie A
472, 4 wie A
472, 7—8 wie A
473, 38 das ſt. welches
475, 9 medical ſt. memical (Druckfehler d. III. Aufl.)
475, 9—10 vor 10 Jahren ſt. Im Jahre 1833
476, 8 wie A.
477, 20 wie A
477, 30—32 wie A
478, 35 wie A
479, 1—4 wie A

Seite und Zeile:
479, 9—15 wie A
480, 11—20 Allein in neuerer Zeit hat das Chriſtenthum ſeine wahre Bedeutung vergeſſen und iſt in platten Optimismus ausgeartet. ſt. Demnach — an.
481, 12—43 die Gnadenwirkung — merkt. fehlt
484, 35—38 (Cum — asseruimus.) fehlt
487, 16 den Urgeiſt ſt. das Brahm,
492, 23—28 und — wollte. — fehlt
492, 29 wie A
494, 24 —27 auf — können. fehlt
494, 31 in den ſt. auf die
495, 5 primariae ſt. primarias
495, 23 erſtlich ſt. erſtens
495, 37 zum ſt. zu dem
496, 27 wie A
497, 21 wie A
498, 21—499, 18 Dies — kann. fehlt
499, 38 wie A
502, 31 wie A
502, 38 wie A
503, 5—23 wie A
508, 19—22 Quo — Briefe. fehlt
509, 13—14 wie A
511, 31—32 ganz — Karteſius. fehlt
511, 37 von der zweiten an fehlt
512, 17—18 wie A
512, 18—19 wie A
514, 27 wie A
514, 32 welchen ſt. während ich dieſen
514, 33 doch deutlich ſt. deutlich
515, 28 Auflage ſt. Ausgabe
515, 36 das ſt. dies
516, 16 Schultz ſt. Schulze
518, 21—519,5 Ich wüßte von denſelben ſt. die von ihm — wüßte ich daher
520, 12—14 Dieſen — §. 21. fehlt
521, 29 Auflage ſt. Ausgabe
524, 25—27 „Nur — S. 399.) fehlt
527, 35 der Möglichkeit fehlt
527, 38 §. 24 ſt. §. 23

Seite und Zeile:
528, 23 nähere fehlt
530, 6—7 und ſt. ſo — überdies
531, 2 nämlich fehlt
533, 17 §. 29 ſt. §. 28
534, 21 weitläuftig ſt. weitläufig
536, 17—18 noch — 34, fehlt
537, 28 wie A
540, 17—18 wie A
540, 29—30 wie A
541, 31 einer ſt. meiner
542, 21 wie A
542, 35 wie A
543, 11 wie A
544, 6—8 (erſte Aufl. S. 11—16) ſt. und — S. 77,
545, 5 §. 23 ſt. §. 20
546, 29 wie A
547, 32 das ſt. dies
547, 33 wie A
548, 18—23 Gäbe — giebt. fehlt
548, 33—36 wie A
549, 33 wie A
549, 34 wie A
549, 36 wie A
550, 5—6 wie A
551, 20 wie A
551, 32 wie A
551, 33 wie A
551, 34 wie A
552, 38 wie A
553, 2—19 wie A
554, 3—31 wie A
554, 32 wie A
556, 38 wie A
558, 1 wie A
558, 9—10 de — syllogismi fehlt
558, 35 Beobachtung ſt. Betrachtung
559, 8—12 Sodann — Antinomien. fehlt
560, 2—3 wie A
560, 3 §. 4 (erſte Aufl. S. 12—15) ſt. §. 4
560, 32 noch ſt. und
560, 37 §. 4 (erſte Aufl. S. 12—15) ſt. §. 4

Seite und Zeile:
561, 34 §. 24 ſt. §. 23
562, 31—34 wie A, mit dem Zuſatz: und wird ihnen die Unterlage der Anſchauung entzogen, ſo
562, 34 wie A
564, 9 Anſchaulichkeit — aber fehlt
566, 26—27 Zur — Leibe. fehlt
566, 27 nun ſt. daher
566, 35—36 (intelligibilia — Anaxagoras). fehlt
567, 6 eine fehlt
567, 16 zur ſt. in der
567, 33 im ſt. in jedem
568, 3 gleiche ſt. ſelbe
568, 21 alſo ſt. alle
569, 11 daher ſt. weshalb
569, 22—570,5 Anmerkung. — richtet fehlt
570, 13 wie A
570, 15 wie A
571, 5 er ſt. Kant
571, 16 letzte ſt. erſte
571, 17—19 Oder — bequem fehlt
572, 34 wie A
573, 21 wie A
574, 9 nämlich fehlt
574, 14 verlangt ſt. erlangt
575, 9 wie A
575, 30 wie A
575, 31 wie A
575, 32 wie A
577, 2—3 als — Erzeugnis fehlt
577, 15—22 einen — niederlaſſen fehlt
577, 23 namentlich fehlt
577, 23—24 dieſe — Religion fehlt
577, 25 ja, ihn perhorreszirt fehlt
577, 25—578, 17 Was — ſei fehlt
577, 25—26 Ich neige wirklich zu der Meinung, daß Plato ſt. Was — er.
577, 29 Euseb. — 12 fehlt
577, 30—578, 10 *Τί γαρ* — Erkennungsſcene fehlt
578, 19 wie A

Seite und Zeile:
578, 20 wie A
578, 29—35 wie A
579, 19 wie A
579, 26 alten und ſt. alten
579, 27 Platoniſchen fehlt
580, 19 aber fehlt
580, 23—29 Sie — iſt. fehlt
581, 8—16 Der—Eigenſchaften fehlt
581, 16—18 Was nun aber den Begriff der Seele betrifft, ſo wird man bei einer unbefangenen Nachforſchung ſeines Urſprungs finden, daß er, wie alle die transſcendenten Begriffe, welche Kant Ideen nennt, nur dadurch entſteht, daß man ſt. Jetzt — er
581, 21 wie A
581, 22 wie A
585,25 wie A
587, 24 wie A
587, 33 wie A
588, 13—20 Dies — infinito) fehlt
588, 21 wie A
589, 9 aber fehlt
589, 10—17 welches ſich jedoch ſo wenig behaupten läßt, wie das Gegentheil ſt. und — ante.
590, 4 ja ſt. und ſogar
590, 19 wie A
590, 35—36 wie A
590, 37—38 wie A
591, 10 wie A
591, 25—26 übrigens ſt. Eine — demnach.
593, 22—24 (infinitum — infinitum). fehlt
593, 25—27 (nihil — ipsa). fehlt
598, 9 Aufl. ſt. Ausgabe
599, 11 Aufl. ſt. Ausgabe
599, 17 wie A
599, 22 Aufl. ſt. Ausgabe
603, 7 Kant ſt. Kanten
604, 5—10 Und — Dieu. fehlt
604, 13 wie A
604, 33—605, 3 wie A

Seite und Zeile:
605, 5 wie A
605, 11 wie A
605, 16—30 Er — laſſen. fehlt
605, 30—31 Ferner ſcheint es ſt. Ferner — bemerken
605, 33 vielleicht fehlt
605, 34 veranlaßt wurde durch ſt. ihren Anlaß hat in
606, 8 ja ſtellt ſie ſt. und ſtellt ſie ſogar
606, 11 Gottesbewußtſeynen fehlt
606, 13—14 und — kannte fehlt
606, 34 wie A
606, 36—37 Rubrik — meiner fehlt
606, 37 Natur" S. 43 ff. ſt. Natur
607, 13—16 Bei — Götter. fehlt
607, 29 neueſter ſt. unſerer
607, 31—33 Hier zu citiren wo Das ſteht und den Mann zu nennen, ſcheint mir unbillig: denn er hat bloß, etwas ſt. Der — ſo
607, 34 hat fehlt
607, 34—38 An der genau wörtlichen Richtigkeit der Anführung wird doch wohl bei mir niemand zweifeln: nöthigenfalls kann ich ſie nachweiſen. ſt. Inzwiſchen — Marſch!"
608, 5 nachher ſt. ſodann
608, 13 überſchwänglich fehlt
608, 18 (mob) fehlt
608, 19—38 ſogar — Rockenphiloſophie. fehlt
609, 31—36 Es — ſchreiben fehlt
610, 3 vor drei Jahren ſt. 22 — gegenwärtigen,
610, 7 Präluſion ſt. Proluſion
610, 13 III, 6 ſt. III, 10
611, 23 wie A
611, 24 wie A
612, 4 wie A
612, 8 wie A
612, 23 wie A
612, 25 wie A
612, 26 wie A

Seite und Zeile:
613, 21 (in — animi) fehlt
613, 22 (in — rationali) fehlt
613, 22—38 Dieſem — vocant.) fehlt
614, 15 wie A
616, 16—17 Was er ſt. In — Horaz.
617, 38 wie A
618, 20 wie A
618, 22 wie A
618, 26 wie A
620, 36 wie A
622, 2 Aufl. ſt. Ausgabe

Seite und Zeile:
622, 38 Aufl. ſt. Ausgabe
623, 7 Aufl. ſt. Ausgabe
624, 9 Aufl. ſt. Ausgabe
625, 26 wie A
625, 28 wie A
627, 3 wie A
630, 2 wie A
631, 37 —632, 1 (Error — fieri.) fehlt
632, 3 wie A
633, 33—634, 4 wie A

Dritter Anhang.

Abweichungen der vierten Auflage (D, vom Jahre 1873 und öfter) von der vorliegenden.

Seite und Zeile:

105, 35 Epict. dissert., III, 26 ist Druckfehler der 3. und 4. Aufl. (in A und B fehlt die Stelle) für Epict. dissert., IV, 1, 42.

127, 38 jeder st. jener

181, 18 ist st. sind

206, 3 solchem st. solchen

263, 3 Die verkehrte, wiewohl vom Xenophontischen Sokrates ausgesprochene Meinung (Stobaei Floril. Vol. 2, p. 384), st. Die verkehrte Meinung

309, 14 deren Text st. welche

412, 7 Zusatz: Wenn ein Fürst einen mit Recht verurtheilten Verbrecher zu begnadigen wünscht, wird sein Minister ihm einwenden, daß alsdann dies Verbrechen sich bald wiederholen würde.

425, 27 Kap. 5 st. Kap. 4 (Druckfehler der 1., 2., 3. Aufl.)

463, 35 zu *(δευτερος πλους)* Zusatz als Anmerkung unter dem Texte: Über *δευτερος πλους* s. Stob. Floril. Vol. 2, p. 374.

487, 22 Zu Nichts als Anmerkung unter dem Texte: Dieses ist eben auch das Pratschna-Paramita der Buddhaisten, das „Jenseit aller Erkenntniß", d. h. der Punkt, wo Subjekt und Objekt nicht mehr sind. (Siehe J. J. Schmidt, über das Mahajana und Pratschna-Paramita.)

Vierter Anhang:

Überſetzung und Nachweis der Citate.

Seite und Zeile:

III, 10 „Ob nicht Natur zuletzt ſich doch ergründe?“ (Goethe, v. Voigt's Jubiläum am 27. September 1816, Zeile 6, unter: An Perſonen zu feſtlichen Gelegenheiten, Hempel, Bd. II, S. 430.)

VII, 11 Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur? „Wievieles hielt man für unmöglich, bis es ausgeführt wurde.“ (Plinius, Historia naturalis, VII, 1, § 6, ed. Sillig, Bd. II, 3.)

XIII, 29 paucorum hominum, „wenigen zugänglich“ (Horaz, Satiren I, 9, 44).

XVIII, 8 primum mobile, „der erſte Beweggrund“ (Sprichwort, wohl nach dem πρῶτον κινοῦν des Aristot. Phys. VII, 2, p. 243a 3 u. ö. gebildet).

XIX, 17 „Weß Brod ich eſſ', deß Lied ich ſing'“ (Sprichwort).

XXVI, 2 medicina mentis, „Arzenei für den Geiſt“ (ſprichwörtlich).

XXVI, 3 un petit cours de senscommunologie, „ein kleiner Unterricht im geſunden Menſchenverſtande.“

XXVII, 29 primum vivere, deinde philosophari, „erſt leben, dann philoſophieren“ (ſprichwörtlich).

XXVIII, 3 povera e nuda vai filosofia, „arm und nackt gehſt du dahin, Philoſophie“ (Petrarca, I, sonetto 7, 10).

XXVIII, 28 alma mater, „die nährende Mutter“ (nach Ausdrücken wie alma Ceres, alma Venus etc. gebildet).

XXXI, 10 si quis, tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est, „wenn jemand den ganzen Tag wandert und gegen Abend ankommt, ſo genügt es.“ (Petrarca, de vera sapientia, dialog. I, B, edit. Venet. 1516.)

1, 6 Sors de l'enfance, ami, réveille-toi! „Laß hinter dir die Kindheit, Freund, erwache!“ (Jean-Jacques Rousseau, La Nouvelle Héloïse 5, 1, Mylord Eduard an Saint Preux.)

10, 36 Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. „Erſtaunlich iſt für manche Dinge das Treffende des Ausdrucks, und der von den Alten überkommene Sprachgebrauch bezeichnet vieles in der wirkſamſten Weiſe“ (Seneca, epist. 81, 9).

Seite und Zeile:

20, 24 *σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος*, „der Menſch iſt der Traum eines Schattens" (Pindaros, Pythia VIII, 135).

20, 26 *Ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν*
Εἴδωλ', ὅσοιπερ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν.
„Ich ſehe, daß wir Lebenden nichts andres ſind
Als Truggeſtalten und ein flüchtig Schattenbild" (Soph. Aiax 125).

20, 32 We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep. —
„Wir ſind ſolches Zeug, wie das, woraus die Träume gemacht ſind, und unſer kurzes Leben iſt von einem Schlaf umſchloſſen."
(Shakespeare, Tempest IV, 1, of Konjektur für on.)

32, 10 veritas aeterna, „eine ewige Wahrheit."

32, 30 petitio principii, „Erſchleichung des Beweisgrundes."

38, 18 *θαυμάζειν*, „die Verwunderung", welche Platon ein *μάλα φιλοσοφικὸν πάθος*, „einen ſehr philoſophiſchen Affekt" nennt. (Theaetet, p. 155 D, unwörtlich.)

57, 9 dictum de omni et nullo, „der Satz (daß, was) von allem (gilt, auch von jedem einzelnen gilt) und (was) von keinem (gilt, auch nicht von jedem einzelnen gilt)."

57, 10 ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, „aus bloß particularen oder bloß negativen Prämiſſen folgt nichts"; a rationato ad rationem non valet consequentia, „der Schluß von der Folge auf den Grund iſt nicht gültig."

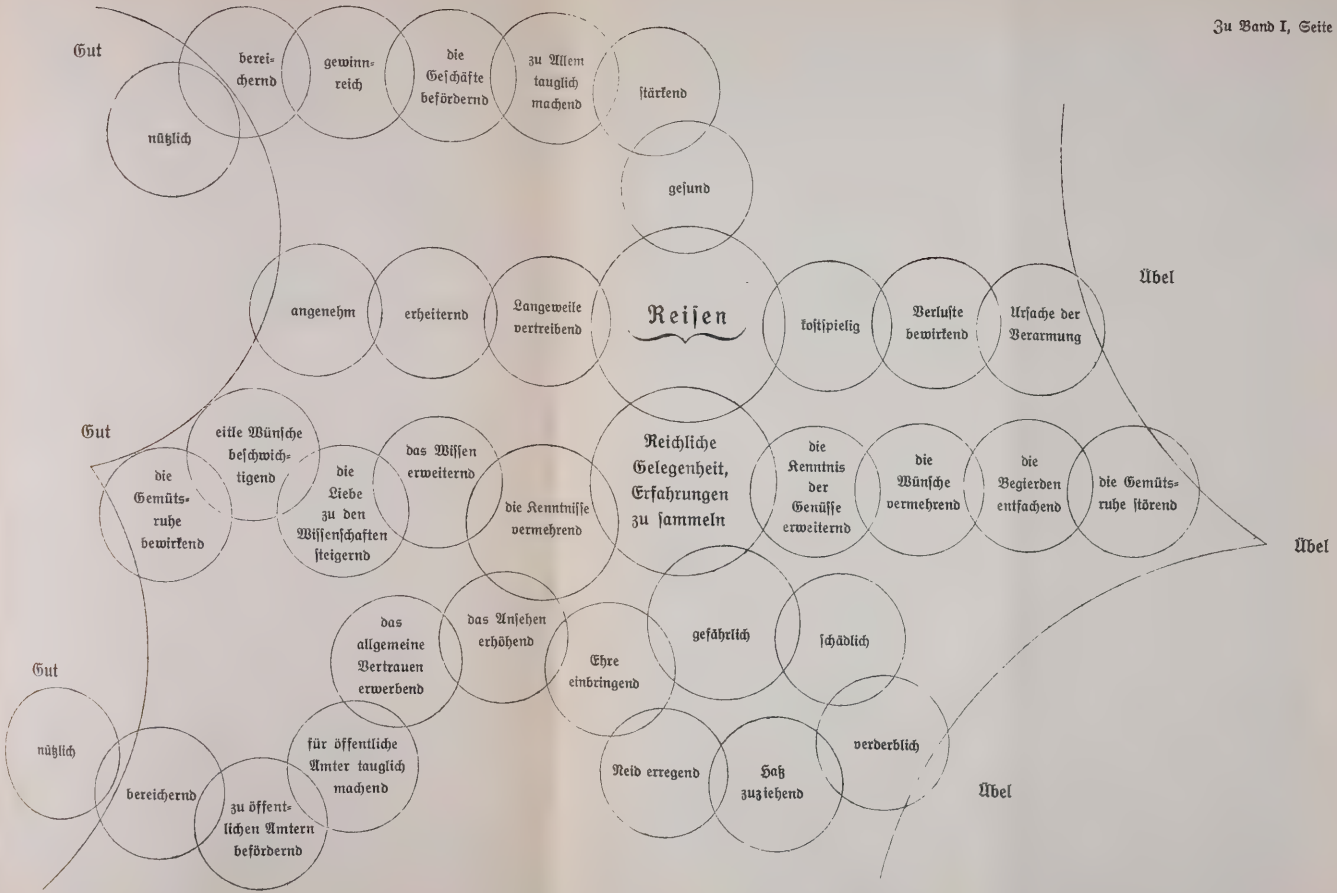
58, 31 mentiens, „der Lügner", velatus, „der Verhüllte", cornutus, „der Gehörnte" ſind Namen von Fangſchlüſſen des Megarikers Eubulides (vgl. über dieſelben meine Geſchichte der Philoſophie IV, S. 212—215).

67, 24 signatura rerum, „Kennzeichnung der Dinge" (Titel einer Schrift von Jacob Böhme).

68, 18 „(ſo) fühlt man Abſicht, und man iſt verſtimmt" (Goethe, Taſſo II, 1).

68, 20 nemo potest personam diu ferre fictam, genauer: nemo enim potest personam diu ferre. Ficta cito in naturam suam recidunt. „Niemand vermag es, lange eine Maske zu tragen. Verſtellung kehrt bald zur eigenen Natur zurück." (Seneca, de clementia I, 1, 6.)

86, 24 *Ἀκριβεστέρα δ' ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ προτέρα ἥ τε τοῦ ὅτι καὶ τοῦ διότι ἡ αὐτή, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ὅτι τῆς τοῦ διότι.* „Genauer aber und vorzüglicher als das bloße Wiſſen iſt dasjenige Wiſſen, welches nicht nur ſagt, daß etwas ſei, ſondern auch, warum es ſo ſei, nicht aber dasjenige, welches das Daß und das Warum geſondert lehrt." (Aristoteles, Analyt. post. I, 27 p. 87 a 31.)


Gut
nützlich
bereichernd
gewinnreich
die Geschäfte befördernd
zu Allem tauglich machend
stärkend
gesund
Übel
Reisen
angenehm
erheiternd
Langeweile vertreibend
kostspielig
Verluste bewirkend
Ursache der Verarmung
Gut
die Gemütsruhe bewirkend
eitle Wünsche beschwichtigend
die Liebe zu den Wissenschaften steigernd
das Wissen erweiternd
die Kenntnisse vermehrend
Reichliche Gelegenheit, Erfahrungen zu sammeln
die Kenntnis der Genüsse erweiternd
die Wünsche vermehrend
die Begierden entfachend
die Gemütsruhe störend
Übel
Gut
nützlich
bereichernd
zu öffentlichen Ämtern befördernd
für öffentliche Ämter tauglich machend
das allgemeine Vertrauen erwerbend
das Ansehen erhöhend
Ehre einbringend
gefährlich
schädlich
Neid erregend
Haß zuziehend
verderblich
Übel

Seite und Zeile:

86, 34 qualitas occulta, „verborgene Eigenſchaft" (Ausdruck der Scholaſtiker).

91, 33 causa sui, „Urſache ſeiner ſelbſt" (Spinoza, Ethik I, defin. 1).

97, 38 ex firmis principiis, „aus feſten Grundſätzen."

98, 7 causa efficiens, „bewirkende Urſache", causa finalis, „Endurſache."

99, 7 ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem *simulacrum et reflectio*, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat. „Diejenige nur iſt die wahre Philoſophie, welche die Ausſagen der Natur auf das treuſte wiedergibt, und gleichſam nach dem Diktat der Natur niedergeſchrieben iſt, ſo daß ſie nichts anderes iſt als ein Abbild und eine Abſpiegelung der Natur und nichts aus dem Eigenen zufügt, ſondern nur Wiederholung und Widerhall iſt." (Baco, de augm. scient., L. 2, c. 13; dort nicht gefunden.)

102, 19 *σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ.* „Ein eiſernes Herz haſt du wahrlich" (Ilias 24, 521).

103, 17 *τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν*, „das Ziel ſei die Glückſeligkeit" (Stobaeus, Ecl., L. II, c. 7; [richtiger c. 6] p. 114; Meineke p. 33, 27).

103, 32 suum utile quaerere, „den eigenen Nutzen ſuchen" (Spinoza, Eth. IV, prop. 20).

104, 13 *Δεῖ κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον*, „Man muß ſich entweder Verſtand anſchaffen oder einen Strick (zum Aufhängen)." (Plut. de stoic. repugn., c. 14, p. 1039 F.)

104, 22 *Οὐ πενία λύπην ἐργάζεται, ἀλλὰ ἐπιθυμία*, „Nicht Armut ſchmerzt, ſondern Begehrlichkeit" (Epictet, fragm. 25).

105, 9 (*δεῖ*) *ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων*, „Man muß leben gemäß der Erfahrung deſſen, was naturgemäß zu geſchehen pflegt" (Stob. Ecl., L. II, c. 7; [richtiger c. 6] p. 134; Meineke p. 39, 10).

105, 30 Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione. „Alle Verſtimmungen beruhen, wie ſie lehren, auf Beurteilung und Meinung." (Cic. Tusc., IV, 6, richtiger IV, 7, 14.)

105, 32 *Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα.* „Nicht die Dinge ſind es, welche die Menſchen beunruhigen, ſondern die Meinungen über die Dinge." (Epictet, Manuale, cap. V.)

105, 35 *Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν, τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους.* „Denn dieſes iſt für die Menſchen die Urſache alles Übels, daß ſie nicht imſtande ſind, die allgemeinen Begriffe auf die einzelnen Fälle anzuwenden" (Epictet, dissert. III, 26, richtiger IV, 1, 42).

Seite und Zeile:

106, 2 *ἀταραξία*, „Unerſchütterlichkeit des Gemüts."

106, 28 *ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἔστι καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν.* „Übereinſtimmend leben, d. h. nach einem und demſelben Grundſatze und in Harmonie mit ſich ſelbſt leben" (Stob. Ecl. eth., L. II. c. 7; [richtiger c. 6] p. 132; Meineke 39, 1).

106, 31 *ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ψυχῆς σύμφωνον ἑαυτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.* „Die Tugend beſtehe in der Übereinſtimmung der Seele mit ſich ſelbſt während des ganzen Lebens" (ibid., p. 104; Meineke p. 30, 26).

107, 25 Qua ratione queas traducere leniter aevum:
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.

„Wie du hinzubringen vermögeſt gelinde das Leben,
Und die Begierde dich nicht, die ewig bedürftige, quäle,
Noch auch Furcht und Hoffnung auf wenig nützliche Dinge."
(Horaz, Epist. I, 18, 97.)

111, 5 Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.

„Uns bewohnt er, die Unterwelt nicht, noch die Sterne des Himmels:
Alles dieſes bewirkt der in uns lebende Geiſt."
(Agrippa von Nettesheim, angeblich V, ep. 4, wo jedoch die Stelle ſich nicht findet.)

115, 10 unité de plan, „Einheit des Plans."

121, 34 / 122, 32 *κατ' ἐξοχήν*, „im höchſten Sinne."

130, 6 *Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,*
Τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό
Ἔστιν, ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισι,
Καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

„Denn wie jeder beſitzt der leicht ſich biegenden Glieder
Bildung, dieſem gemäß wohnt auch der Sinn in den Menſchen;
Denn dasſelbige iſt der Geiſt und der Glieder Geſtaltung
Stets für jeglichen, denn maßgebend iſt die Geſinnung."
(Parmenides, bei Aristoteles. Metaph. III, 5, p. 1009 b, 22.)

132, 7 denominatio a potiori, „Benennung nach dem Vorzüglicheren."

151, 2 Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus: verum tamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita,

Seite und Zeile:

non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur quocunque fertur. „Wären wir Tiere, ſo würden wir das fleiſchliche Leben und was ſeinem Sinne gemäß iſt, lieben, dieſes würde das hinreichende Gute für uns ſein, und dem entſprechend würden wir, wenn es darin wohl um uns ſtünde, nichts weiter mehr verlangen. Ebenſo, wären wir Bäume, ſo könnten wir zwar nichts empfinden und durch Bewegung erſtreben, aber wir würden doch das gleichſam zu begehren ſcheinen, wodurch wir fruchtbarer wären und reichlicheren Ertrag brächten. Wären wir Steine oder Gewäſſer oder Wind oder Flamme oder etwas von der Art, ohne irgend welches Bewußtſein und Leben, ſo würde uns doch nicht ſozuſagen ein gewiſſes Verlangen nach unſerer Stelle und Ordnung fehlen. Denn es iſt gleichſam ein Verlangen, welches für das Gewicht der Körper entſcheidend iſt, mögen ſie nun vermöge der Schwere nach unten oder vermöge der Leichtigkeit nach oben ſtreben: denn der Körper wird gerade ſo durch ſein Gewicht wie der Geiſt durch das Verlangen dahin getrieben, wohin er getrieben wird." (Augustinus, de civ. Dei, XI, 28, edit. Lips. 1867 p. 347.)

153, 12 „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu(n) kann leben:
Werd' ich zunicht; er muß von Not den Geiſt aufgeben."
(Angelus Silesius, Cherubiniſcher Wandersmann I, 8.)

154, 23 *ὁ Πλάτων φησί, ἐν τῇ φύσει τὰς ἰδέας ἑστάναι, καθάπερ παραδείγματα, τὰ δ' ἄλλα ταύταις ἐοικέναι, τούτων ὁμοιώματα καθεστῶτα.* „Platon lehrt, daß die Ideen in der Natur gleichſam als Muſterbilder daſtehen, und daß die übrigen Dinge ihnen nur gleichen und als ihre Nachbilder beſtehen." (Diogenes Laertius, III, sect. 12, § 13.)

169, 8 Il me paroît que le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie. „Mir ſcheint, die Wärme und die elektriſche Materie genügen vollkommen, um dieſe weſentliche Urſache des Lebens zuſammen auszumachen." (Lamarck, Philosophie zoologique, Bd. II, Kap. 3, S. 16.)

170, 36 l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique, „die Einheit des Plans, die Gleichförmigkeit des anatomiſchen Elements."

172, 37 „Encheiresin naturae nennt es die Chemie,
Spottet ihrer ſelbſt und weiß nicht wie."
(Goethes Fauſt, I, 1940.)

173, 11 serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco, „Die Schlange kann nur dadurch, daß ſie eine Schlange verſchlingt, zum Drachen werden." (Angeblich Bacon, Essays, Sermones fideles 40, wo jedoch die Stelle ſich nicht findet.)

Seite und Zeile:

175, 6 *εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φησιν* (*Ἐμπεδοκλῆς*). „Denn wenn nicht der Streit in den Dingen herrſchte, ſo würde alles Eines ſein, wie Empedokles ſagt." (Aristoteles, Metaph. B., 5, richtiger 4, p. 1000 b, 1.)

175, 24 homo homini lupus, „Der Menſch iſt für den Menſchen ein Wolf." (Plautus, Asinaria II v. 495: Lupus est homo homini.)

181, 35 Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. „Die Zweckurſache wirkt nicht nach ihrem wirklichen, ſondern nur nach ihrem erkannten Weſen." (Suarez, Disp. metaph. disp. XXIII, sect. 7 et 8, wo von causa finalis die Rede iſt, die angeführte Stelle aber ſich nicht findet.)

190, 7 consensus naturae, „Übereinſtimmung der Natur."

197, 6 *Τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν;* „Was iſt das ewig Seiende, welches keine Entſtehung hat? und was iſt das Entſtehende und Vergehende, in Wahrheit aber niemals Seiende?" (Platon, Timaeus 27 D, unwörtlich.)

201, 4 *ὄντως ὄν*, „wahrhaft ſeiend."

203, 12 *καθ' ἑαυτό, ἀεὶ ὡσαύτως*, „an ſich, immer auf gleiche Weiſe" (Plato, Phaedon 78 D, unwörtlich).

203, 13 *ἀεὶ ὄν, καὶ μηδέποτε οὔτε γιγνόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον*, „immer ſeiend, und niemals weder entſtehend noch vergehend" (nach Plato, Tim. 27 D).

204, 36 *Εἰσὶ δὴ ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ γε παῦροι.* „Viele tragen den Thyrſos, doch wenige werden Bachanten." (Platon, Phaedon, p. 69 B.)

205. 2 *Ἡ ἀτιμία φιλοσοφίᾳ διὰ ταῦτα προσέπτωκεν, ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν αὐτῆς ἅπτονται· οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους.* „In Verachtung iſt die Philoſophie darum geraten, weil man ſich nicht mit ihr befaßt, wie ſie es verdient, denn nicht die unechten, ſondern die echten Philoſophen ſollten ſich mit ihr befaſſen." (Platon, Rep. VII. p. 535 C.)

207, 8 Nunc stans, „in der Gegenwart beharrend."

207, 19 *αἰῶνος εἰκὼν κινητὴ ὁ χρόνος.* „Die Zeit iſt das bewegte Bild der Ewigkeit." (Nach Platon, Tim. 37 D.)

211, 3 du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas. „Vom Erhabenen zum Lächerlichen iſt nur ein Schritt." (Thomas Paine, the age of reason, Teil II, gegen Ende, S. 500 der deutſchen Überſetzung ſteht: „Wenn Schriftſteller und Kritiker vom Erhabenen reden, ſehen ſie nicht, wie nah es ans Lächerliche grenzt.")

211, 6 Mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit. „Der Geiſt iſt ewig, ſofern er die Dinge unter dem Geſichtspunkte der Ewigkeit auffaßt." (Spinoza, Eth. V, prop. 31, schol.)

Seite und Zeile:

211, 34 Anm. cognitio tertii generis, sive intuitiva, „Die Erkenntnis der dritten Art oder die intuitive“ (Spinoza, Ethik II, prop. 40 schol. 2; V, prop. 25—38).

213, 18
Are not the mountains, waves and skies, a part
Of me and of my soul, as I of them?
„Sind Berge, Wellen, Himmel, nicht ein Teil
Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?“
(Byron, Childe Harold, III, 75.)

213, 23 Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est. „Alle dieſe Geſchöpfe insgeſamt bin ich, und außer mir iſt kein anderes Weſen vorhanden.“ (Oupnek'hat, I, 122; es entſpricht Brihadâraṇyaka-Upanishad I, 4, 1, wo jedoch im Text die Stelle fehlt; ſie iſt von den perſiſchen Überſetzern, denen der lateiniſche Oupnek'hat folgt, aus zwei Stellen des Kommentars, sarvâtmâ aham asmi „Ich bin das Selbſt von allem“ und matto 'nyad vastu antaraṃ na asti „ein anderes Weſen außer mir gibt es nicht“ zuſammengezogen.)

223, 23 Qu'est-ce que cela prouve? „Was beweiſt das?“

224, 19 amabilis insania, „liebenswürdiger Wahnſinn“ (Horaz, Od. III, 4, 5).

224, 22 Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit. „Keinen großen Geiſt hat es gegeben ohne eine Beimiſchung von Wahnſinn.“ (Seneca, de tranquillitate animi 15, 16; richtiger 17, 10.)

224, 35 Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poetam magnum esse posse; quod idem dicit Plato. „Denn Demokritus behauptet, daß es ohne Raſerei keinen großen Dichter geben könne; und dasſelbe ſagt Platon.“ (Cic. de divinatione I, 37, 80.)

225, 1
Great wits to madness sure are near allied,
And thin partitions do their bounds divide.
„Dem Wahnſinn iſt der große Geiſt verwandt,
Und beide trennt nur eine dünne Wand.“
(Pope, Essay on Man, Ep. I, 225; richtiger Dryden, Absalom and Achitophel I, 163; ed. Edinburg. 1777, p. 19.)

243, 9 = 213, 23.

244, 19
for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune's buffets and rewards
Hast ta'en with equal thanks, etc.

„Denn du warſt ſtets als hätteſt,
Indem dich alles traf, du nichts zu leiden;
Des Schickſals Schläge und Geſchenke haſt
Mit gleichem Dank du hingenommen, uſw.“
(Shakespeare, Hamlet, A. 3, sc. 2.)

249, 27 *ὁ Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει*, „Platon lehrte, daß es ſo viele Ideen gebe wie Naturdinge“ (Aristoteles, Met. XI, 3. p. 1070 a, 18).

Seite und Zeile:

249. 29 *Ὁρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον. Οὔτε γὰρ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει τῶν τεχνικῶν εἶναι ἰδέας, οἷον ἀσπίδος ἢ λύρας, οὔτε μὴν τῶν παρὰ φύσιν, οἷον πυρετοῦ καὶ χολέρας, οὔτε τῶν κατὰ μέρος, οἷον Σωκράτους καὶ Πλάτωνος, ἀλλ' οὐδὲ τῶν εὐτελῶν τινός, οἷον ῥύπου καὶ κάρφους, οὔτε τῶν πρός τι, οἷον μείζονος καὶ ὑπερέχοντος· εἶναι γὰρ τὰς ἰδέας νοήσεις θεοῦ αἰωνίους τε καὶ αὐτοτελεῖς.*

„Sie definieren aber die Idee als ein zeitloſes Urbild der Naturdinge. Denn die meiſten Anhänger des Platon geben nicht zu, daß es Ideen von Kunſtprodukten gebe, z. B. von Schild oder Leier, noch von Dingen, die der Natur zuwider ſind, wie von Fieber oder Cholera, noch auch von Einzelweſen, wie von Sokrates und Platon, noch auch von geringfügigen Dingen, wie von Schmutz und Splittern, noch auch von Relationen, wie von Größerſein und Überragen; denn die Ideen ſeien die ewigen und in ſich vollendeten Gedanken Gottes." (Alcinoi introductio in Platonicam philosophiam, cap. 9; Platon ed. Hermann VI, p. 163, 21 ff.)

260, 1 tat twam asi, „Das biſt Du!" (Châdogya-Upanishad 6, 8, 7.)

268, 32 vox faucibus haesit, „mir ſtockte die Stimme im Halſe." (Virgil, Aeneis II, 774; III, 48.)

277, 16 unitas post rem, „Die Einheit nach der Sache";
unitas ante rem, „Die Einheit vor der Sache."

278. 5 imitatores, servum pecus, „Nachahmer, ſklaviſches Geſindel." (Hor. Ep. I, 19, 19.)

279, 34 Apparent rari, nantes in gurgite vasto.
„Einzeln erſcheinen ſie, hinſchwimmend im wüſten Gewoge."
(Virg., Aen. I, 118.)

281, 31 Le temps découvre la vérité. „Die Zeit enthüllt die Wahrheit."

286, 11 magnus Deus sol Mithra. „Der große Sonnengott Mithra."

287, 13 *Ἐν δ' ἔπεσ' Ὠκεανῷ λαμπρὸν φάος ἠελίοιο,*
Ἕλκον νύκτα μέλαιναν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν.
„In den Ozean ſank des Helios glänzende Leuchte,
Ziehend die dunkle Nacht auf die nahrungſproſſende Erde."
(Homer, Ilias VIII, 485.)

287, 18 „Ein ſanfter Wind vom blauen Himmel weht,
Die Myrte ſtill und hoch der Lorbeer ſteht."
(Goethe, Balladen, Mignon, Vers 3.)

290, 23 Mediocribus esse poetis
Non homines, non Di, non concessere columnae.
„Mittelmäßig zu ſein erlauben weder die Götter
Noch die Menſchen noch auch die Anſchlagſäulen dem Dichter."
(Horaz, Ars poetica 372.)

Seite und Zeile:

291, 18 „Was ſich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie."
(Schiller, An die Freunde, Vers 49.)

296, 18 I live not in myself, but I become
Portion of that around me; and to me
High mountains are a feeling.
„Nicht in mir ſelbſt leb' ich allein; ich werde
Ein Teil von dem, was mich umgibt, und mir
Sind hohe Berge ein Gefühl."
(Byron, Childe Harold III, 72.)

300, 4 Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.
„Da die größte Schuld des Menſchen
Iſt, daß er geboren ward."
(Calderon, das Leben ein Traum, Akt I, Szene 2.)

302, 18 exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi, „eine unbewußte Übung in der Arithmetik, bei der der Geiſt nicht weiß, daß er zählt." (Leibnitii epistolae, collectio Kortholti: ep. 154, vol. I, 241.)

307, 3 *ἡ τῶν μελῶν κίνησις μεμιμημένη, ἐν τοῖς παθήμασιν ὅταν ψυχὴ γίνηται*, „Die Bewegung der Melodie, welche es nachahmt, wenn die Seele von Leidenſchaften bewegt wird." (Platon, leges VII, p. 812C, unwörtlich.)

307, 6 *διὰ τί οἱ ῥυθμοὶ καὶ τὰ μέλη, φωνὴ οὖσα, ἥδεσιν ἔοικε;* „Wie kommt es, daß die Rhythmen und die Melodien, obgleich ſie nur Ton ſind, mit den Seelenzuſtänden Ähnlichkeit haben?" (Aristoteles, Probl. c. 19; dort ſteht aber nur p. 920b 29: *Διὰ τί ῥυθμῷ καὶ μέλει καὶ ὅλως ταῖς συμφωνίαις χαίρουσι πάντες;*)

311, 16 universalia post rem, ante rem, in re, „Das Allgemeine nach dem Ding, vor dem Ding, in dem Ding."

313, 3 Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi. „Die Muſik iſt eine unbewußte Übung in der Metaphyſik, bei der der Geiſt nicht weiß, daß er philoſophiert." (Vgl. 302, 18.)

313, 18 *(τῷ) ἀριθμῷ δὲ τὰ πάντ'ἐπέοικεν*,
„der Zahl ſind alle Dinge ähnlich."
(Sextus Empiricus, adv. Math. L. VII, § 94; ed. Bekker p. 209, 22.)

317, 6 Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit. „Zur Zeit, wo die Erkenntnis ſich einſtellte, hat die Begierde ſich von dannen gehoben." (Oupnek'hat II, p. 216 = Âtma-Upanishad, 3, wo ſich jedoch die Worte weder im Text noch im Kommentar finden. Der Gedanke ſcheint von den perſiſchen Überſetzern aus anderen Stellen

Seite und Zeile:

herübergenommen zu sein, wo er häufig vorkommt, z. B. Mundaka-Up. 2, 2, 8: „Wer jenes Höchst- und-Tiefste schaut, dem spaltet sich des Herzens Knoten"; und Çvetâçvatara-Up. I, 10: „Ihn denkend, ihm ergeben, zu ihm werdend, allmählich wird zuletzt man frei von Mâyâ".)

321, 36 *οὐδέν ἐστι, ἢ τὸ τῆς στερήσεως ὄνομα, μετὰ ἀμυδρᾶς ἐπινοίας.* „Es ist nichts als eine bloße Negation, verbunden mit einer unklaren Vorstellung." (Jul. or. V, cap. 2, wo es von der neuplatonischen Materie gesagt wird.)

326, 9 Natura non contristatur. „Die Natur wird nicht traurig gestimmt."

329, 14 Das Nunc stans, „das beharrende Jetzt."

329, 20 Quid fuit? — Quod est. — Quid erit? — Quod fuit. „Was war? — Was ist. — Was wird sein? — Was war", nicht bloß simile „ähnlich so", sondern idem „ein und dasselbe".

330, 35 (Scholastici docuerunt,) quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio, sed *Nunc stans;* i. e. idem nobis *Nunc* esse, quod erat *Nunc* Adamo: i. e. inter *nunc* et *tunc* nullam esse differentiam. „(Die Scholastiker lehrten,) die Ewigkeit sei nicht eine Zeitfolge ohne Anfang und Ende, sondern ein beharrendes Jetzt, d. h. daß wir dasselbe Jetzt besitzen, was das Jetzt für Adam war; d. h. daß zwischen dem Jetzt und dem Damals kein Unterschied sei." (Hobbes, Leviathan, c. 46, opera latina vol. III, p. 500, 29, London 1841.)

333, 35 Oupnek'hat I, 249 = Bṛihadâr.-Up. 4, 4, 2, wo aber nur steht „der Geist aber, der im Auge wohnte, kehrt nach auswärts zurück"; dies ist vom persischen Übersetzer weiter ausgeführt aus anderen Stellen, z. B. Bṛih.-Up. 3, 2, 13: „Wenn nach dem Tode dieses Menschen seine Rede in das Feuer eingeht, sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne, sein Manas in den Mond, sein Ohr in die Pole, sein Leib in die Erde, sein Âtman in den Âkâça (Weltraum), seine Leibhaare in die Kräuter, seine Haupthaare in die Bäume, sein Blut und Samen in das Wasser, — wo bleibt dann der Mensch?"

333, 38 Oupnek'hat II, 82 = Kaushîtaki-Up. 2, 15, wo „die Zeremonie der Vermachung (sampradânam)" beschrieben wird (in meiner Übersetzung der sechzig Upanishads S. 40).

335, 24

„Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!"

(Goethe, Prometheus, 49 — 55; vor 1789: „zu leiden, weinen".)

Seite und Zeile:

346, 8 *Τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν. ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι.* „Denn das Wort *ἦθος* (Charakter) hat ſeine Benennung von *ἔθος* (Gewohnheit); denn die Ethik hat ihren Namen von dem Gewohntſein." (Aristoteles, Ethica magna I, 6 p. 1186 a 1.)

346, 13 *οἱ δὲ κατὰ Ζήνωνα τροπικῶς· ἦθός ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι.* „Die Anhänger des Zenon erklären in bildlicher Weiſe das Ethos für die Quelle des Lebens, aus welcher die einzelnen Handlungen entſpringen." (Stobaeus Ecl. II, c. 7, richtiger c. 5, p. 13, 6 Meineke.)

346, 36 „Es fürchte die Götter
Das Menſchengeſchlecht!
Sie halten die Herrſchaft
In ewigen Händen:
Und können ſie brauchen
Wie's ihnen gefällt." —
(Goethe, Iphigenie IV, 5.)

347, 20 velle non discitur, „Wollen iſt nicht zu lernen" (Seneca, epist. 81,14).

347, 22 *διδακτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν*, „die Tugend ſei lehrbar." (Diog. Laert. VII, 91.)

353, 20 = 105, 32.

353, 23 Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus, „Es gibt mehr, was uns erſchreckt als was uns bedrückt, und wir leiden öfter in der Meinung als in Wirklichkeit." (Seneca, nicht ep. 5, wie Schop. angibt, ſondern 13, 4.)

356, 13 *ἀργὸς λόγος*, „die träge Vernunft", welche ſich dabei beruhigt, daß alles notwendig vorausbeſtimmt iſt (Cic. de fato XII, 28).

361, 36 *θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκῃ*,
„niederhaltend mit Zwang den gehegten Groll in dem Buſen."
(Ilias 18, 113.)

362, 26 Optimus ille animi vindex, laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.
„Das iſt der beſte Helfer dem Geiſt, der die quälenden Bande,
Die umſtricken das Herz, einmal für allemal bricht."
(Ovid, Remedia 293.)

366, 6 Qui auget scientiam, auget et dolorem, „Wo viel Weisheit iſt, da iſt viel Grämens." (Prediger Salomonis 1, 18.)

368, 32 Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
Degitur hocc'aevi, quodcunque est!
„Ach in welchem Dunkel des Seins, in wie großen Gefahren,
Wird dies Leben verbracht, ſolang es dauert."
(Lucr. II, 15.)

Seite und Zeile:

369, 37 (Das Volk in der Kaiſerzeit iſt genügſam geworden und wünſcht nur zweierlei:) panem et circenses, „Brot und Zirkusſpiele“ (Juv. X, 81).

371, 14 *Πηλείδης δ'ᾤμωξεν, ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν.*
„Peleus' Sohn wehklagte, den Blick gen Himmel erhebend.“
(Ilias 3, 364, wo jedoch *Ἀτρείδης* ſteht.)

371, 17 *Ζηνὸς μὲν παῖς ἦα Κρονίονος, αὐτὰρ ὀϊζὺν*
Εἶχον ἀπειρεσίην.
„Sohn zwar war ich des Zeus, des Kroniden, und duldete dennoch Unausſprechlichen Jammer“,
(ſpricht Herakles Od. 11, 620).

375, 23 Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia. —
„Gleichmut zu wahren, wenn es dir ſchlimm ergeht,
Gedenke allzeit, aber nicht weniger
Enthalte übermüt'ger Freude
Dich, wenn im Glück.“
(Horaz, Od. II, 3.)

376, 3 Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera; post aliud, quum contigit illud, avemus;
Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes.
„Denn ſolange uns fehlt, was wir wünſchen, erſcheint es an Wert uns
Alles zu übertreffen; ſogleich aber, wenn es erlangt ward,
Stellt ſich ein anderes ein, und ſo hält immer ein gleicher
Durſt uns feſt, die wir nach dem Leben lechzend verlangen.“
(Lucr. III, 1095.)

377, 23 Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non, quia vexari quemquam est iucunda voluptas;
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.
„Freude macht es am Meer, wenn ſtürmiſche Winde es peitſchen,
An dem Ufer zu ſtehn und zu ſehn, wie der Schiffer in Not iſt.
Nicht als machte es Luſt, zu ſehn, wie der andre gequält wird,
Sondern nur weil es freut, vom Übel befreit ſich zu wiſſen.“
(Lucr. II, 1.)

383, 6 a consummation devoutly to be wish'd, „es wär' ein Abſchluß, wert, mit Inbrunſt ihn zu wünſchen.“ (Shakespeare, Hamlet III, 3.)

383, 24 le meilleur des mondes possibles, „die beſte aller möglichen Welten“ nennt Leibniß die Welt (Leibnitz, Théodicée ed. Erdmann, p. 506 b, 20).

Seite und Zeile:

388, 33 „Du biſt unſer!
Nüchtern ſollteſt wiederkehren:
Und der Biß des Apfels macht dich unſer!"
(Goethe, Proſerpina, im IV. Akte des „Triumphes der Empfindſamkeit".)

388, 38 *Οἱ μὲν εὐνουχίσαντες ἑαυτοὺς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας, διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, μακάριοι οὗτοί εἰσιν, οἱ τοῦ κόσμου νηστεύοντες.* „Die ſich ſelbſt verſchnitten haben von aller Sünde um des Himmelreichs willen (vgl. Ev. Matth. 19, 12), die ſind ſelig, die ſich von der Welt nüchtern halten." (Clemens Alexandrinus, Strom. III, 15, p. 305, 19 Dindorf.)

389, 22 *Εἰς ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία, μέλλοντα δημιουργεῖν,* „Zeus habe ſich in den Eros verwandelt, als er die Welt ſchaffen wollte." (Proclus ad Plat. Tim. III, p. 156 A; Diehl, p. 54, 29.)

393, 8 bellum omnium contra omnes, „Krieg aller gegen alle" (Hobbes, de cive I, 12; Leviathan I, 13).

396, 21 Manu IX, 44; die wörtliche Überſetzung iſt: „Weiſe, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß ja auch dieſe Prithivî (Erde) als Gattin dem Prithu (weil er als der erſte König der Erde genannt wird) gehöre, daß ein bebautes Feld deſſen Eigentum ſei, welcher das Holz ausrottete, und daß eine Antilope dem zukomme, der ſie (zuerſt) mit dem Pfeile traf."

408, 16 *Τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν. τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς.* „Der Zweck des Staates iſt, daß man gut lebe, das heißt aber, daß man glücklich und ſchön lebe." (Aristot., Politica III, 9, p. 1280 b 39 u. 1281 a 1—2; von Sch. zuſammengezogen.)

408, 21 salus publica prima lex esto, „das allgemeine Wohl muß das erſte Geſetz ſein." (Cic. de legibus III, 3, 8: salus populi suprema lex esto.)

413, 17 Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur. „Kein weiſer Mann ſtraft, weil gefehlt worden iſt, ſondern damit nicht gefehlt werde" (Seneca, de ira, I, 16, richtiger I, 19, 7).

414, 28 *Δοκεῖτε πηδᾷν τἀδικήματ' εἰς θεούς*
Πτεροῖσι, κἄπειτ' ἐν Διὸς δέλτου πτυχαῖς
Γράφειν τιν' αὐτά, Ζῆνα δ' εἰσορῶντά νιν
Θνητοῖς δικάζειν; Οὐδ' ὁ πὰς (ἂν fehlt bei Sch.) *οὐρανός,*
Διὸς γράφοντος τὰς βροτῶν ἁμαρτίας,
Ἐξαρκέσειεν, οὐδ' ἐκεῖνος ἂν σκοπῶν
Πέμπειν ἑκάστῳ ζημίαν· ἀλλ' ἡ Δίκη
Ἐνταῦθα που 'στὶν ἐγγύς, εἰ βούλεσθ' ὁρᾷν.

„Glaubt ihr, daß die Verbrechen zu den Göttern ſich
Auf Flügeln ſchwingen, und daß weiter jemand ſie
Dort in des Zeus Schreibtafel aufzuzeichnen hat,
Und Zeus auf ſie hinblickend Recht den Menſchen ſpricht?

Seite und Zeile:

Auch nicht der ganze Himmel wäre groß genug,
Der Menschen Sünden, wenn sie Zeus dort schriebe auf,
Zu fassen, noch auch er, zu überschauen sie
Und jedem seine Strafe zuzuteilen. Nein!
Die Strafe ist schon hier, wenn ihr nur sehen wollt."
(Eurip. apud Stob. Ecl. I, 4, richtiger I, 3, p. 28, 24 Meineke.)

419, 16 = 300, 4.

420, 7 = 260, 1.

435, 3 = 347, 20.

435, 35 opera operata, äußerliche, ohne die rechte Gesinnung begangene Werke; (vgl. z. B. Conf. Aug. XIII.)

436, 26 = 435, 35.

442, 28 = 420, 7 = 260, 1.

444, 27 Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta. „Das Wohlwollen ist nichts anderes, als ein aus dem Mitleid entsprungenes Verlangen." (Spinoza, Eth. III, prop. 27, cor. 3, schol.)

445, 31 I'vo pensando: e nel pensar m'assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch'i'non soleva.

„Indem ich gedankenvoll wandle, befällt mich ein
so starkes Mitleid mit mir selber, daß ich oft laut
weinen muß; was ich sonst doch nicht pflegte."

(Petrarca, canzone 21, nicht 17.)

448, 33 *Εὐκοπώτερόν ἐστι κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.* „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme" (Matth. 19, 24; vgl. Mark. 10, 25; Luk. 18, 25; manche, unter ihnen auch Sch., verkleinern das Kamel, indem sie darunter *κάμιλος* „Ankertau" verstehen, eine Bedeutung, welche wahrscheinlich nur auf den erwähnten drei Stellen des N. T. beruht; andere vergrößern das Nadelöhr zu einer kleinen Zeltöffnung; beides unnötig, da ähnliche Vergleiche sich auch im Koran und Talmud finden, und namentlich Jesus solche übertriebene Ausdrücke wie „Kamele verschlucken", „Balken im Auge", „Berge versetzen", „Steine schreien", „Mühlstein am Hals" usw. liebte).

450, 1 Die Stelle stammt aus Châṇḍogya-Upanishad V, 24, 5 und lautet in wörtlicher Übersetzung: „Gleich wie die Kinder hier hungrig sitzen rings um die Mutter her, also die Wesen all sitzen rings um das [vom Brahman-Wissenden dargebrachte] Agnihotram (Feueropfer) her."

Seite und Zeile:

450, 13 „Menſch! Alles liebet dich; um dich iſt ſehr Gedränge:
Es läuft dir alles zu, daß es zu Gott gelange."
(Angelus Silesius, Cherubiniſcher Wandersmann I, 275, „es lauffet all's zu dir.")

450, 18 (Meiſter Eckhard, Traktat VI, p. 459, 16—22, Pfeiffer: „Daz bewêre ich iu mit Kristô, dô er sprach ‚ist, daz ich erhaben werde, alliu dinc wil ich nâch mir ziehen." Alsus sol der guote mensche alliu dinc ûftragen ze gote in irn êrsten ursprinc. Diz bewêren uns die meister, daz alle crêatûren sint gemachet durch des menschen willen. Diz prüevent an allen crêatûren, daz ein crêatûre die andern nützet: daz rint daz gras, der visch daz wazzer, der vogel den luft, daz tier den walt. Alsus koment alle crêatûren dem guoten menschen ze nutze, ein crêatûre in der andern treit ein guoter mensche ze gote.")

450, 30 Zu der von Sch. zitierten Stelle, Röm. 8, 21—24, iſt noch zu vergleichen Röm. 8, 19.

450, 36 Indiſche Parallelſtellen ſind folgende:

a) nach dem Pâli-Kanon (Dutoit, S. 29): „Kanthaka aber ſtand da, und als er die Stimme des Bodhiſatta hörte, wie er mit Channa redete, dachte er: ‚Ich werde jetzt meinen Herrn nicht mehr ſehen'; und er ging außer Sehweite. Und da er ſeinen Kummer nicht zu ertragen vermochte, brach ihm das Herz und er ſtarb. Im Tâvatiṃsa-Himmel wurde er als ein Götterſohn mit Namen Kanthaka wiedergeboren."

b) Açvaghosha (wahrſcheinlich Ratgeber des Königs Kanishka, 78 p. C.) im Buddhacaritam VI, 55 läßt den Königsſohn zu ſeinem Pferde ſagen: „Vergieße keine Tränen, o Khantaka! in deiner Natur als ein vollkommenes Pferd haſt du dich bewährt; ertrage ſie weiter, bald wird dieſe deine Arbeit ihre Früchte bringen."

452, 32 Die Stelle Sânkhya-Kârikâ 67 lautet in wörtlicher Überſetzung:
„Wenn durch Erlangung des vollkommnen Wiſſens
Nicht mehr ſind Urſach Dharma uſw.,
So bleibt doch, wie das Töpferrad ausrollend,
Im Leib er noch kraft des empfangenen Eindrucks."
(Vgl. dazu die Erklärung in meiner Geſchichte der Philoſophie I, III 464.)

454, 3 nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt, „denn alles Ausgezeichnete iſt ebenſo ſchwierig wie ſelten" (Spinoza, Eth. V, prop. 42, schol. am Schluß).

455, 17 In dem Eingang ſeiner Abhandlung „De emendatione intellectus" weiſt Spinoza auf die Nichtigkeit der von den Menſchen gewöhnlich aufs höchſte geſchätzten Güter, des Reichtums, der Ehre und der Sinnenluſt, hin und ſteckt ſich als ein höheres Ziel cognitionem unionis, quam mens cum tota natura habet, „die Erkenntnis der Einheit, in welcher der Geiſt mit der ganzen Natur ſteht".

Seite und Zeile:

457, 12 abusus optimi pessimus, „der Mißbrauch des Beſten iſt der ſchlimmſte“ (Sprichwort).

458, 9 *σμικρὰ καὶ μεγάλα μυστήρια*, „kleine und große Myſterien“ (die erſteren im März, die letzteren im Oktober von den Athenern gefeiert).

459, 26 Die vier von Sch. hier erwähnten Upaniſhads ſind: 138. Jâbâla, 144. Paramahaṅsa, 145. Âruṇeya, 146. Kena (überſetzt in den Sechzig Upaniſhads S. 707. 703. 692. 204).

459, 29 Fo, chineſiſche Abkürzung für Buddha. Bhagavadgîtâ, ein philoſophiſches Geſpräch aus dem ſechſten Buche des Mahâbhâratam (überſetzt in meinen Vier philoſophiſchen Texten des Mahâbhâratam S. 33—107).

459, 31 Moha-mudgara (nicht Moha-mudgava), „der Hammer gegen die Verblendung des Geiſtes,“ Gedicht in 210 Verſen, angeblich von Çaṅkara (geboren 788 p. C., 1000 Jahre vor dem ihm geiſtesverwandten Schopenhauer).

459, 31 Ordinances of Menu, richtiger Manu, das Geſetzbuch des Manu in 12 Büchern, herausgeg. unter andern von Jolly, London 1887, engl. Überſetzung von Bühler in den Sacred Books of the East, Oxford 1886.

459. 37 Jaggernaut, richtiger Jagan-nâtha („Herr der Welt“), Name einer Form des Vishṇu, dann auch ſeines Tempels und endlich der Stadt in Orissa, wo dieſer Tempel ſteht, ſonſt auch Purî genannt; hier findet alljährlich der Umzug des Wagens mit dem Bilde des Gottes ſtatt, gezogen von ſeinen Verehrern; Selbſtmord durch Hinwerfung unter die Räder kommt nicht mehr vor.

461, 17 sapere aude, „gewinne es über dich, vernünftig zu ſein.“ (Horaz, Ep. I, 2, 40.)

462, 28 (C'étoit une vie naissante et un jour naissant, qui va toujours s'augmentant et s'afermissant jusqu'au) midi de la gloire; jour (cependant) où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même: parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort. („Es war ein neues Leben, ein neuer Tag, der ſich immer ſteigert und erhöht, bis ſie erreicht iſt, die) Mittagshöhe des Ruhms; ein Tag, dem keine Nacht mehr folgt; ein Leben, welches keinen Tod mehr fürchtet, ein Leben im Tode ſelbſt, weil der Tod den Tod überwunden hat, und weil der, welcher den erſten Tod an ſich erfahren hat, den zweiten Tod nicht mehr empfinden wird.“ (Vie de madame de la Mothe Guion, écrite par elle-même, Cologne 1720, II, 2, p. 13. — Quietiſtin, lebte 1648—1717.)

463, 35 *δεύτερος πλοῦς*, „zweitbeſte Fahrt“, von der Schiffahrt geſagt, „wenn man keinen Wind hat und mit den Rudern fährt“ (Euſtathius); ſprichwörtliche Redensart bei Platon, Phaed. 99 D und öfter.

Seite und Zeile:

466, 33 Raimund Lullius geb. in Majorka 1234; die Hauptſtelle bei Brucker IV, I, 10 lautet: „cum enim amicam ad templum euntem presso pede secutus in eius obtutibus altius oculos fixisset, totusque in ea contemplanda haesisset, invitatus ab Eleonora in conclavi comparuit, spe laetus fore, ut libidinem affatim restingueret. At illa cum delicias factura putaretur, recincto pectore mammas furenti iuveni ostendit cadaverosas et maligno ulcere putridas, subiectumque pectus horrendo carcinomate obsessum. Quo conspectu, quasi inferni imagine, attonitus obstupuit, menteque quasi fulmine tactus non nisi in tenebris solatium invenit. Mutandas itaque vitae rationes emendandumque animum esse ratus, in eremum secessit.“

467, 29 Die Stelle ſteht Plato, Phaed. 116 E.

469, 16 the joy of grief, „die Freude am Kummer“.

478, 10 La liberté est un mystère, „Die Freiheit iſt ein Myſterium“. In dieſer Form haben wir den Ausſpruch bei Malebranche nicht gefunden. Derſelbe läßt nur in ſeinen Entretiens sur la Métaphysique, 4. entretien, chap. 16, ſeinen Ariste darüber klagen, daß der Geiſt ſo abhängig vom Körper ſei und es doch nicht zu ſein brauchte, und mit den Worten ſchließen: il y a là assurément quelque mystère, worauf Théodore antwortet: oui, sans doute, il y a là du mystère, und chap. 17 erklärt Quoique Dieu puisse unir les esprits aux corps, il ne peut les y assujettir, „obgleich Gott die Geiſter mit den Leibern vereinigen kann, ſo kann er ſie denſelben doch nicht untertan machen.“ Auf dieſe Stelle ſcheint Helvetius anzuſpielen, wenn er De l'esprit, discours premier, chap. 4, pag. 36 der Ausgabe von Lepetit Paris 1818, die Freiheit des Willens leugnet und von ihr ironiſch ſagt: il faut la considérer comme un mystère, „man muß ſie als ein Myſterium betrachten“ und den Theologen überlaſſen. Auf Grund dieſer Stellen ſcheint erſt Schopenhauer die Formulierung: La liberté est un mystère geſchaffen zu haben, von welchem ſie dann Kuno Fiſcher, wie ſo manches andere, übernommen zu haben ſcheint (Neuere Philoſophie II, S. 60 der 4. Aufl. 1898).

479, 34 Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati. „Gott ſandte ſeinen Sohn in der Geſtalt des ſündlichen Fleiſches.“ (Röm. 8, 3.)

479, 35 Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat. „Denn es war nicht ein ſündliches Fleiſch, da es nicht aus fleiſchlicher Luſt geboren war; aber doch war die Geſtalt des ſündlichen Fleiſches in ihm, weil es ein ſterbliches Fleiſch war.“ (Augustinus, liber quaestionum 83, quaest. 66, Migne, Patrologia Bd. XL, p. 64, 46.)

482, 21 = 435, 35 = 436, 26.

Seite und Zeile:

484, 32 *Τὴν τοῦ ἑτέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε, καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἑκάστου μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον, ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν, ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.* „Es ist die Natur des Andersseins, von der wir bewiesen haben, daß sie existiert und zerstückelt verbreitet ist über alles Seiende in seinem Verhältnis gegeneinander, und indem wir jedes (*ἕκαστον* zu lesen) einzelne Teilchen dieser Natur dem Seienden entgegensetzten, haben wir es gewagt zu behaupten, daß eben dieses in Wahrheit das Nichtseiende ist." (Plato, Sophist. 258 D.)

489, 5 C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes. „Es ist das Vorrecht des echten Genius, und namentlich des Genius, welcher neue Bahnen erschließt, ungestraft große Fehler zu machen." Mit Beziehung auf Homer und Corneille gesagt von Voltaire in Siècle de Louis XIV, chap. 32, ed. Hachette, 1872, page 433.

497, 34 aeternae veritates, „ewige Wahrheiten" (vgl. 32, 10).

500, 34 Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;
Seclo haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Adtolle in clarum, noster Olympe, Iovem.

„Was, mein krankes Gemüt, hält dich noch ab, zu gebären,
Bietest du auch dein Werk dieser unwürdigen Zeit?
Wenn auch über die Länder die Schatten wogen, erhebe
Deinen Gipfel, mein Berg, hoch in den Äther empor!"

(Bruno, della causa principio ed uno, Eingang.)

501, 16„ „Er scheint mir, mit Verlaub von Ew. Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Zikaden,
Die immer fliegt und fliegend springt —
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt." —

(Goethe, Faust I, Prolog im Himmel.)

506, 6 = 32, 30.

507, 15 est quadam prodire tenus, si non datur ultra.
„Recht ist's, bis zur Grenze zu gehn, wenn weiter kein Weg ist."
(Horaz, Ep. I, 1, 32.)

508, 19 Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam. „Denn je besser wir eine Sache verstehen, umsomehr sind wir entschieden, dieselbe auf eine einzige Art auszudrücken." (Cartesius, epistolae, pars I, ep. 5, p. 10, ed. Amstelod. 1682.)

508, 23 exemplar vitiis imitabile, „Ein Vorbild, welches zur Nachahmung seiner Fehler verleitet." (Horaz, Ep. I, 19, 17.)

Seite und Zeile:

509, 3 „So ſchwätzt und lehrt man ungeſtört,
Wer mag ſich mit den Narr'n befaſſen?
Gewöhnlich glaubt der Menſch, wenn er nur Worte hört,
Es müſſe ſich dabei doch auch was denken laſſen."
(Goethe, Fauſt I, Hexenküche.)

517, 9 „Kein Lotos ohne Stengel" (indiſches Sprichwort, vgl. Subhâshitârṇava in Boehtlingks Indischen Sprüchen n. 2988: sukomalasya padmasya nâle bhavati kaṇṭakaḥ. „Die zarte Lotosblume ſelbſt am Stengel einen Stachel hat").

519, 34 *πρῶτον ψεῦδος*, „der erſte falſche Schritt", eigentlich der Fehler in einer Prämiſſe, wodurch dann auch die Konkluſion falſch wird. (Aristoteles, Analyt. post. cap. 18, p. 66 a 16.)

528, 30 farrago, „wertloſes Gemengſel".

539, 15 = 57, 9.

544, 32 circulus vitiosus, „fehlerhafter Zirkel", beweiſt den Beweisgrund.

548, 30 *Ἔστι δέ τινα καὶ ἀλλήλων αἴτια· οἷον τὸ πονεῖν αἴτιον τῆς εὐεξίας, καὶ αὕτη τοῦ πονεῖν. ἀλλ'οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς τέλος, τὸ δὲ ὡς ἀρχὴ κινήσεως.* „Es gibt auch manche Dinge, welche Urſache voneinander ſind; ſo iſt z. B. die Gymnaſtik Urſache der Körperkraft, und dieſe der Gymnaſtik; jedoch nicht auf gleiche Weiſe, ſondern das eine als Ende und das andere als Anfang des Geſchehens." (Arist. Phys. II, 3, p. 195a 9; vgl. Metaphys. V, 2, p. 1013 b 10.)

554, 32 contentio *περὶ δυνάτων*, „Streit über die Möglichkeit" (vgl. meine Geſchichte der Philoſophie, vierte Abteil. S. 215).

557, 26 sit venia verbo, „mit Verlaub zu ſagen" (ſoll nach Plin. epist. V. 6, 46 venia sit dicto gebildet ſein).

558, 2 = 278, 5.

558, 8 *περὶ ποιότητος καὶ ποσότητος τῶν τοῦ συλλογισμοῦ ὅρων*, „über die Qualität und die Quantität der Termini des Syllogismus." (Aristot. Analyt. priora I, 23, nach Sch.; — von der *ποιότης τοῦ συλλογισμοῦ* redet Aristoteles, Analyt. priora I, 29, p. 45 b 15.)

566, 34 *νοούμενα φαινομένοις ἀντετίθη Ἀναξαγόρας*, „Anaxagoras ſtellte das Gedachte dem Wahrgenommenen entgegen." (Sext. Empir. Pyrrh. hypotyp. I, 13, ed. Bekker § 33, p. 10, 2, ſtark zuſammengezogen.)

567, 7 partes orationis, „die Redeteile."

573, 36 a parte ante wie a parte post, „von ſeiten des Vorher wie von ſeiten des Nachher", d. h. mit dem Objekt iſt auch der Satz vom Grunde, mit dem Satz vom Grunde auch das Objekt geſetzt.

Seite und Zeile:

574, 25 „Seid ihr nicht wie die Weiber, die beſtändig
Zurück nur kommen auf ihr erſtes Wort,
Wenn man Vernunft geſprochen ſtundenlang?"
(Schiller, Wallenſteins Tod II, 3.)

577, 30 Moses graecisans, „ein griechiſch redender Moſes". *Τί γάρ ἐστι Πλάτων, ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;* „denn was iſt Platon anders als ein attiſch redender Moſes?" (Clemens Al., Strom I, 22, p. 121, 16 Dindorf.)

578, 5 *Οἶδά σου τοὺς διδασκάλους κἂν ἀποκρύπτειν ἐθέλῃς — δόξαν τὴν τοῦ θεοῦ παρ' αὐτῶν ὠφέλησαι τῶν Ἑβραίων,* „ich kenne deine Lehrmeiſter, wenn du ſie auch verheimlichen möchteſt; — du haſt den Glauben an Gott unmittelbar den Hebräern zu verdanken." (Clemens Al., cohortatio ad gentes, c. 6, § 70.)

586, 10 nervus argumentationis, „der ſpringende Punkt des Beweiſes."

586, 16 *δίκαιος* und *ἄδικος λόγος*, „die gerechte und die ungerechte Sache." (Ariſtophanes, Wolken, 889—1104.)

587, 21 Die Hauptſtellen aus Manu und dem Mahâbhâratam finden ſich in meiner Geſchichte der Philoſophie I, III, 46fg.

588, 14 *Μητρόδωρος, ὁ καθηγητὴς Ἐπικούρου, φησὶν ἄτοπον εἶναι ἐν μεγάλῳ πεδίῳ ἕνα στάχυν γεννηθῆναι καὶ ἕνα κόσμον ἐν τῷ ἀπείρῳ.* „Metrodoros, der Lehrer des Epikur (der von Chios, nicht der von Lampſakos, wie Sch. anzunehmen ſcheint, der ein Schüler Epikurs, nie aber Schulhaupt geweſen iſt, da er ſchon ſieben Jahre vor Epikur ſtarb), lehrt, es ſei ungereimt, daß auf einem großen Felde nur eine Ähre, und im unendlichen Raum nur eine Welt entſtanden ſei." (Stob. Ecl. I, 23, richtiger I, 22, p. 136, 19 Meineke.)

588, 20 *ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ*, „daß im unendlichen Raume unendlich viele Welten vorhanden ſeien." (Ebenda p. 136, 22 — 24.)

589, 1 = 32, 30 = 506, 6 = 591, 21.

593, 21 *οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ εἶναι τὸ ἄπειρον. — ἀλλ' ἀδύνατον τὸ ἐντελεχείᾳ ὂν ἄπειρον*, „es geht nicht an, daß das Unendliche in Wirklichkeit beſtehe; — ſondern das in Wirklichkeit beſtehende Unendliche iſt unmöglich." (Aristoteles, Metaph. K. 10, p. 1066 b 11. 18.)

593, 24 *Κατ' ἐνέργειαν μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν ἄπειρον, δυνάμει δὲ ἐπὶ τὴν διαίρεσιν*, „denn der Wirklichkeit nach gibt es kein Unendliches (d. h. kein Unendlich Kleines), wohl aber der Möglichkeit nach in bezug auf die Teilung." (Aristoteles, de generat. et corrupt. I, 3, p. 318 a 20.)

596, 18 toto genere, „der ganzen Art nach."

601, 3 *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, „der Übergang auf ein anderes Genus", d. h. der logiſche Fehler des Sprunges in ein anderes Gebiet, „z. B. von der Länge auf die Fläche, von der Fläche auf den Körper." (Aristoteles, de coelo I, 1, p. 268 b 1.)

Seite und Zeile:

602, 20 ens realissimum, „das allerrealſte Weſen".

603, 4 = 602, 20.

604, 1 Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus (puri), sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur. „Folgerichtig beweiſen wir in der natürlichen Theologie die Exiſtenz des höchſten Weſens aus kosmologiſchen Grundſätzen. Die Zufälligkeit des Univerſums und der Naturordnung zugleich mit der Unmöglichkeit eines (reinen) Zufalls ſind die Stufen, auf welchen man von dieſer ſichtbaren Welt zu Gott aufſteigt." (Chr. Wolf, Cosmologia generalis, praef. p. 1.)

604, 6 Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu. „Ohne dieſes große Prinzip würden wir niemals das Daſein Gottes beweiſen können." (Leibnitz, Théod. § 44, p. 516 a Erdm.)

604, 8 J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu. „Ich wage zu ſagen, daß man ohne dieſes große Prinzip nicht zum Beweiſe des Daſeins Gottes gelangen könnte." (Lettres entre Leibniz et Clarke, § 126, p. 778 a Erdm.)

606, 28 *τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί*, „das Daſein gehört bei keiner Sache zu ihrem Weſen" (Aristot. anal. post. II, 7, p. 92 b 13).

607, 16 Primus in orbe Deos fecit timor, „Urſprung war für den Götterglauben die Furcht nur." Petronius fragm. 27, 1. Statius, Thebais 3, 661. (Schon Demokrit ſagt nach Sext. Empir., adv. math. IX, 24: „Indem die vormaligen Menſchen die Vorgänge im Luftraume bemerkten, wie Donner, Blitz, Donnerkeile, Erſcheinungen von Kometen, Sonnen- und Mondfinſterniſſe, ſo fürchteten ſie ſich und glaubten, daß es Götter gebe, welche derartiges veranlaßten.")

608, 23 la connaissance d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fit son apparition, „die Vorſtellung von einem Weſen, wie es der Menſch iſt, hat ſchon exiſtiert, ehe der Menſch in die Erſcheinung trat." (Owen, Ostéologie comparée, 1855, préface, p. 11. 12, nach Sch.)

608. 29 La téléologie, ou la théologie scientifique, „die Teleologie oder die wiſſenſchaftliche Theologie." (Owen, comptes rendus de l'academie des sciences, Sept. 1853, p. 391, Z. 16.)

610, 14 *ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος, ὁ δὲ θεωρητικός.* „Denn die Vernunft iſt einerſeits eine praktiſche, anderſeits eine theoretiſche." (Aristot., Polit. VII, 14, p. 1333 a 25; vgl. de anima III, 10, p. 433 a 14.)

613, 7 La raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais; — — il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison

Seite und Zeile:

même. — — Mes sentiments naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma raison rapportait tout à moi. — — On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner? „Die Vernunft betrügt uns, aber das Gewiſſen betrügt uns niemals; — — es iſt unmöglich, als eine Folge unſerer Natur das unmittelbare Prinzip abzuleiten, welches Gewiſſen heißt und ſogar von der Vernunft unabhängig iſt. — — Meine natürlichen Gefühle ſprachen für das allgemeine Intereſſe, meine Vernunft bezog alles auf mich. — — Man bemüht ſich vergebens, die Tugend auf die Vernunft allein zu gründen, welches haltbare Fundament läßt ſich für ſie ſchaffen?" (Rousseau, Émile IV, Profession de foi, p. 321, unmittelbar vor der zweiten größeren Anmerkung; ferner p. 326 und 328.)

613, 16 Dans toutes les questions de morale difficiles je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la conscience, plutôt que par les lumières de la raison. „In allen ſchwierigen Fragen der Moral habe ich mich immer gut dabei geſtanden, ſie nach dem Richterſpruche des Gewiſſens zu löſen, weit mehr als nach dem Lichte der Vernunft." (Rousseau, Rêveries du promeneur solitaire, 4e promenade, wo nach difficiles die Worte comme celle-ci folgen und zum Schluſſe ma conscience und ma raison ſteht. Oeuvres complètes, Deux Ponts 1792, vol. XX p. 225.)

613, 19 Aristot., Eth. magna I, 5, p. 1185b, 3—13: „Es beſteht aber die Seele, wie wir annehmen, aus zwei Teilen, aus einem vernünftigen (*λόγον ἔχον*) und einem unvernünftigen (*ἄλογον*). In dem vernünftigen Teile (*λόγον ἔχοντι*) entſtehen Beſonnenheit, Schlagfertigkeit, Weisheit, Gelehrigkeit, Gedächtnis und derartiges; hingegen in dem unvernünftigen Teile (*ἐν δὲ τῷ ἀλόγῳ*) diejenigen Tugenden, welche man bezeichnet als Enthaltſamkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und alles, was ſonſt an dem Charakter als lobenswert erſcheint. Denn dieſe ſind es, für welche wir lobenswert genannt werden, aber für die vernünftigen (*τοὺς λόγον ἔχοντας*) wird niemand gelobt. Denn weil er weiſe iſt, wird keiner gelobt, noch auch, weil er beſonnen oder überhaupt etwas von dieſer Art iſt; ebenſowenig das unvernünftige Verhalten, ſofern es ſich dem vernünftigen Teile (*τῷ λόγον ἔχοντι μορίῳ*) unterwürfig zeigt und dienſtbar macht"

613, 23 *Τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι περὶ τὸ ἄλογον μέρος γίγνεσθαι τῆς ψυχῆς, ἐπειδὴ διμερῆ πρὸς τὴν παροῦσαν θεωρίαν ὑπέθεντο τὴν ψυχήν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν, τὸ δ'ἄλογον. Καὶ περὶ μὲν τὸ λογικὸν τὴν καλοκἀγαθίαν γίγνεσθαι, καὶ τὴν φρόνησιν, καὶ τὴν ἀγχίνοιαν, καὶ σοφίαν, καὶ εὐμάθειαν, καὶ μνήμην, καὶ τας ὁμοίους· περὶ δὲ τὸ ἄλογον, σωφροσύνην, καὶ δικαιοσύνην, καὶ ἀνδρείαν, καὶ τὰς ἄλλας τὰς ἠθικὰς καλουμένας ἀρετάς.* „Von der ethiſchen Tugend glauben ſie, daß ſie den unvernünftigen Teil der Seele betreffe, denn was die gegenwärtige Betrachtung betrifft, ſo nehmen ſie an, daß die Seele aus zwei Teilen

Seite und Zeile:

beſtehe, einem vernünftigen (ſtatt *λογικόν* beſſer *λόγον* zu leſen) und einem unvernünftigen; und dem vernünftigen Teile gehörten an: Edelſinn, Beſonnenheit, Scharfſinn, Weisheit, Gelehrigkeit, Gedächtnis und ähnliches, dem unvernünftigen Teile hingegen: Enthaltſamkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und die übrigen ſogenannten ethiſchen Tugenden." (Stob. Ecl. II. nicht c. 7, wie Sch. und nach ihm Wagner hat, ſondern c. 6 p. 83, 28 ff. Meineke.)

614, 35 scio meliora proboque, deteriora sequor. „Das Beſſere weiß ich und lob' ich, aber dem Schlechteren folg' ich." (Ovid. Met. VII, 20, video ſtatt scio zu leſen.)

614, 36 le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises. „Des Morgens faſſe ich Vorſätze, und des Abends begehe ich Torheiten."

616, 7 Nil admirari (Horaz, Epist. I, 6, 1), „ſich nicht aus der Faſſung bringen laſſen", von Sch. richtig erklärt, nur daß der Begriff noch weiter iſt und nicht nur über die Begierde, ſondern auch über die Furcht erhaben zu ſein fordert; es iſt die *ἀταραξία* „unerſchütterliche Gemütsruhe", welche Stoikern, Epikureern und Skeptikern als höchſtes Ziel galt, das ſie auf verſchiedenen Wegen zu erreichen ſuchten.

616, 18 *ἀθαμβία, ἀκατάπληξις, ἀθαυμασία* bedeuten alle drei die eben erwähnte Unerſchütterlichkeit der Gemütsruhe.

617, 19 *λόγιμον* (richtiger *λογικόν*), *λογιστικὸν τῆς ψυχῆς*, „der vernünftige Teil der Seele" (Plato, rep. IV, p. 440E fg. und öfter).

620, 31 contradictio in adjecto, Widerſpruch einer Nebenbeſtimmung gegen den Begriff, dem ſie beigefügt wurde, wie heißer Schnee und kaltes Feuer

623, 4 Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!
„Wie leichtfertig erkennen wir an, was gegen uns ſelbſt ſpricht!"
(Horaz, sat. I, 3, 67.)

623, 13 u. 23 Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. „Was dir nicht geſchehen ſoll, tue auch keinem andern an", in dieſer Form als Wahlſpruch des römiſchen Kaiſers Alexander Severus angeführt; indiſche, bibliſche, griechiſche und andere Parallelen dazu ſind zahlreich.

631, 34 *ἡ δὲ πλάνη γέγονεν αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ ἡγεῖσθαι, πάντα τὰ ἕνεκά του γινόμενα κατὰ προαίρεσιν γενέσθαι καὶ λογισμόν, τὰ δὲ φύσει μὴ οὕτως ὁρᾶν γινόμενα*, „in den Irrtum aber ſind ſie (Demokrit und Epikur) dadurch verfallen, daß ſie meinten, alles, was um eines Zweckes willen geſchehe, könne nur auf Vorſatz und Überlegung beruhen, und doch bemerkten, daß die Naturerzeugniſſe nicht auf dieſe Weiſe entſtünden." (Simplicius zu Aristot. Phys., fol. 84r, p. 372, 11 Diels; schol. ed. Brandis 354a 46.)

117468

Philos
S373
1911

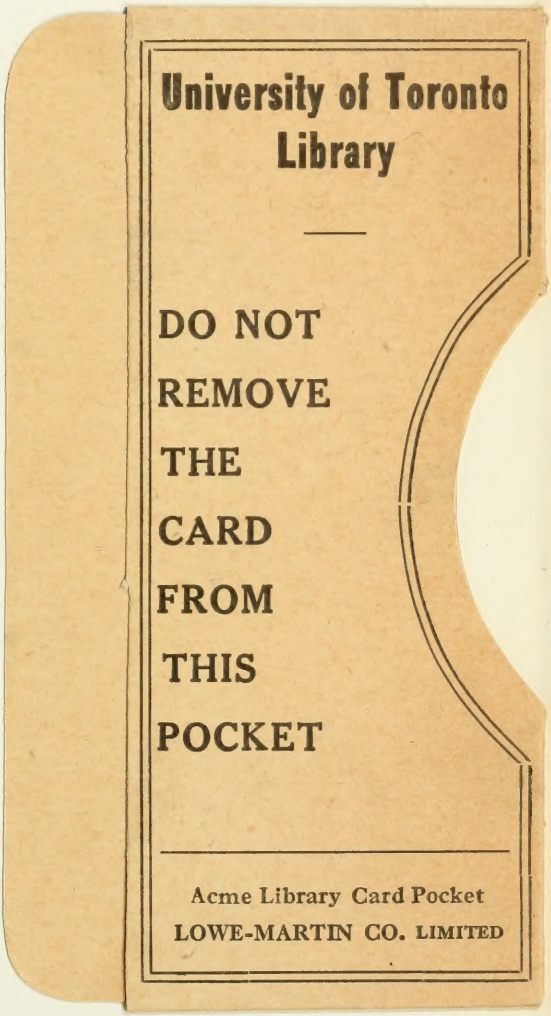
Schopenhauer, Arthur
Sämtliche Werke, ed. by Paul Deussen. Vol.1.

DATE.	NAME OF BORROWER.
11 Oct 45	[illegible] ped
Nov 15/45	Alex Ars Grad
Mar. 11/47	Cherbuliez, t.
20 May 47	J.W. Corman . grad.
Nov 29/50	Frank H. Doon-

BINDING LIST SEP 1 1944

1-4
323

Institut für Willens + des Leben 122-24-



UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 19 07 01 011 7